



TÁTA NGANGA KIMBANDA KAMUXINZELA
FEITIÇARIA TRADICIONAL BRASILEIRA

O ESOTERISMO OCIDENTAL

REVISTA NGANGA No. 13

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, o *esoterismo ocidental* consolidou-se como um campo de investigação acadêmica robusto e dinâmico, adquirindo progressiva legitimidade no cenário universitário internacional. Pesquisadores como Antoine Faivre (1934-2021)¹ e Wouter J. Hanegraaff² desempenharam papel fundamental nesse processo, ao fornecerem marcos conceituais e metodológicos que possibilitaram a inserção sistemática do esoterismo no escopo das humanidades e das ciências da religião. A crescente institucionalização deste campo pode ser aferida por diversos indicadores: a proliferação de congressos temáticos e redes internacionais de pesquisa; o surgimento de periódicos especializados e coleções editoriais dedicadas exclusivamente ao

¹ Antoine Faivre foi um renomado historiador e pesquisador francês, amplamente reconhecido como uma das principais autoridades no estudo do *esoterismo ocidental*. Professor na École Pratique des Hautes Études, na Sorbonne, ele foi pioneiro na legitimação acadêmica do *esoterismo* como um campo de estudo, sistematizando-o com seis características fundamentais, como correspondências e transmutação imaginal. Autor de obras influentes, como *ACCESS TO WESTERN ESOTERICISM* e *THEOSOPHY, IMAGINATION, TRADITION*, Faivre dedicou-se a explorar tradições místicas e filosóficas, incluindo a teosofia, a alquimia e o hermetismo. Seu trabalho estabeleceu uma base metodológica rigorosa para o estudo acadêmico do *esoterismo*, tornando-o uma referência incontornável no campo.

O Círculo de Eranos, fundado em 1933 por Olga Froebe-Kapteyn (1861-1962) em Ascona, na Suíça, exerceu papel decisivo na configuração do pensamento simbólico e esotérico europeu no Séc. XX, influenciando diretamente a formação teórica de autores como Antoine Faivre. Reunindo estudiosos como Carl Gustav Jung (1875-1961), Mircea Eliade (1907-1986), Gershom Scholem (1897-1982), Henry Corbin (1903-1978) e Louis Massignon (1883-1962), Eranos constituiu um espaço privilegiado para o diálogo interdisciplinar entre psicologia profunda, história das religiões, filosofia hermética e tradições místicas do Oriente e do Ocidente. Foi nesse ambiente que amadureceu a noção moderna de uma *história das ideias religiosas* compreendida como fenômeno simbólico, muitas vezes marginal às instituições religiosas hegemônicas. A familiaridade de Faivre com esse espírito eranosiano — caracterizado pela erudição comparativa e pela atenção à experiência interior — moldou decisivamente sua proposta metodológica para o estudo do *esoterismo ocidental*, distinguindo-o como o primeiro acadêmico a sistematizar esse campo a partir de categorias analíticas rigorosas, porém sensíveis à dimensão simbólica e operativa do espiritual.

Olga Fröbe-Kapteyn foi uma intelectual suíço-holandesa, artista e mística, fundadora do Círculo de Eranos em 1933, nas margens do Lago Maggiore. Visionária e colecionadora, Olga desempenhou um papel fundamental na articulação de um espaço interdisciplinar para o encontro entre filosofia, psicologia, história das religiões e esoterismo. Sua casa em Ascona, chamada *Casa Eranos*, tornou-se o centro dessas reuniões anuais que reuniram algumas das maiores figuras do pensamento espiritual do Séc. XX.

² Wouter Jacobus Hanegraaff (n. 10 de abril de 1961) é um historiador holandês das religiões, amplamente reconhecido como um dos principais fundadores e sistematizadores do campo acadêmico dos estudos do *esoterismo ocidental*. Professor titular da Universidade de Amsterdã, onde ocupou a primeira cátedra do mundo dedicada exclusivamente ao estudo do *esoterismo ocidental*, a *History of Hermetic Philosophy and Related Currents*, Hanegraaff é autor de obras fundamentais como *NEW AGE RELIGION AND WESTERN CULTURE: ESOTERICISM IN THE MIRROR OF SECULAR THOUGHT* (1996), *ESOTERICISM AND THE ACADEMY: REJECTED KNOWLEDGE IN WESTERN CULTURE* (2012) e *HERMETIC SPIRITUALITY AND THE HISTORICAL IMAGINATION* (2022). Sua contribuição reside não apenas na análise histórico-crítica de correntes esotéricas modernas e contemporâneas, mas também na elaboração de categorias metodológicas rigorosas que permitiram a legitimação acadêmica do esoterismo como disciplina científica no âmbito das ciências da religião e das humanidades.

estudo do esoterismo; bem como a criação de cátedras universitárias voltadas à docência e à produção científica sobre o tema.

A amplitude do que se convencionou denominar *esoterismo ocidental* é considerável, englobando fenômenos historicamente e doutrinariamente heterogêneos, como o hermetismo renascentista, o *Ocultismo* moderno dos Sécs. XIX e XX, e os diversos movimentos associados a chamada Nova Era. Apesar dessa variedade, é possível identificar um núcleo conceitual recorrente que confere coesão relativa ao campo: o esoterismo caracteriza-se, em linhas gerais, por uma espiritualidade de orientação ocidental que enfatiza a busca individual pela *gnōsis* — ou conhecimento espiritual — por meio da qual o homem se confronta diretamente com a dimensão divina da existência. A esse impulso cognitivo soma-se uma visão de mundo holística, segundo a qual o divino se encontra imanente na natureza e se expressa por meio de correspondências simbólicas que conectam todos os níveis da Realidade. O ser humano, nesse modelo, é visto como um microcosmo que reflete o macrocosmo divino. Desse modo, o aprofundamento do autoconhecimento é considerado, frequentemente, como via de acesso ao conhecimento da natureza e, por extensão, de Deus, do Cosmos, do Todo, Pã. Todavia, é importante observar que os significados atribuídos à *gnōsis* e às *correspondências* ou *simpatias* variam substancialmente ao longo da história do *esoterismo ocidental*, refletindo suas múltiplas inflexões teóricas e práticas.

Embora essas ideias possuam antecedentes na Antiguidade — notadamente no gnosticismo e no hermetismo alexandrino —, é apenas no contexto histórico do Renascimento que o *esoterismo ocidental*, tal como definido pelos principais estudiosos contemporâneos, adquire contornos próprios e sistematizáveis. Esse período foi marcado por um sincretismo intelectual sem precedentes, em que doutrinas e práticas oriundas de diversas tradições passaram a ser reinterpretadas em chave convergente: o platonismo tardio, o misticismo cristão, a cabala judaica, a magia cerimonial medieval e os textos herméticos foram integrados em um novo horizonte de pensamento, que passou a articular essas fontes sob uma mesma lógica espiritual. É dessa síntese que emerge, progressivamente, a configuração moderna do *esoterismo ocidental* enquanto campo cultural e espiritual distinto.

A partir do Renascimento, portanto, o esoterismo pode ser compreendido como uma estrutura de pensamento subjacente que permeia diversas correntes e tradições, mesmo quando não explicitamente nomeado. É necessário assinalar que o *esoterismo ocidental*, na acepção aqui adotada, não constitui uma tradição unívoca ou autônoma, mas sim um constructo epistemológico desenvolvido no interior da historiografia acadêmica. Esse constructo visa oferecer uma chave interpretativa para um conjunto heterogêneo de correntes espirituais que, embora compartilhem traços em comum — como o caráter iniciático, a centralidade da *gnōsis* e a concepção simpática do Cosmos —, diferem frequentemente em suas formas históricas, estruturas doutrinárias e práticas rituais. Assim, o *esoterismo ocidental* não se refere a um fenômeno isolado, mas a um conjunto articulado de manifestações espirituais integradas, em maior ou menor grau, aos diversos estratos da cultura ocidental. Constitui, por isso, um campo de investigação extremamente complexo e interdisciplinar, que configura hoje uma disciplina consolidada no âmbito das ciências humanas: a História do Esoterismo Ocidental.

É importante contextualizar as discussões aqui retomadas à luz dos avanços estabelecidos nas edições anteriores da revista, especialmente no que tange à construção doutrinária do *esoterismo ocidental* (*Revista Nganga* No. 12) e à articulação

técnico-teológica da Quimbanda enquanto sistema mágico afro-diaspórico. Na edição anterior, apresentamos os contornos conceituais do *esoterismo ocidental*, demonstrando sua constituição como constructo historiográfico e forma de pensamento espiritual baseada em *gnōsis*, correspondências mágicas e cosmologia simpática, além de demonstrar como a Quimbanda se inclui neste contexto. Tal estrutura epistemológica — forjada entre o hermetismo renascentista, a cabala cristã, o platonismo tardio e a magia cerimonial — foi aprofundada ao longo dos textos desta edição, nos quais a Quimbanda é situada como uma forma sincrética de feitiçaria que articula verticalmente a demonologia europeia e horizontalmente a ontologia vitalista e animista da cultura banto-congolesa.

A Quimbanda emerge, assim, como ponto de convergência entre o *esoterismo ocidental* e o *Ocultismo* moderno. Ao mesmo tempo em que opera com símbolos e fórmulas oriundas da tradição demonológica europeia — como os nomes da Trindade Infernal, os pactos, os selos dos *diabos*, os grimórios etc. via *Ocultismo* moderno —, ela se ancora ontologicamente em fundamentos fetichistas, em uma economia sacrificial própria e em uma estrutura vitalista de circulação de forças mágicas que remontam ao pensamento religioso e cultural banto-*yorùbá*. Textos como *O Sagrado Diabo Guardiã*, *Geometria do Diabo*, *O Chamado dos Deuses Próprios*, *Possessão Divina*, *O Altar na Quimbanda Come* e *O Reino dos Mortos Está em Toda Parte* demonstram como a Quimbanda reinterpreta, transforma e reinscreve o *esoterismo ocidental* dentro de uma lógica de poder ctônico, em que o Diabo europeu e os ancestrais africanos se encontram não como antípodas, mas como coautores de uma ontologia operativa de feitiçaria tradicional brasileira.

O que se seguirá, a partir das discussões já estabelecidas até aqui sobre o *esoterismo ocidental* e o *Ocultismo* moderno, é uma introdução mais aprofundada e sistematicamente atualizada sobre o campo conhecido como *esoterismo ocidental* — ou, de modo abreviado e técnico, a *Esotérica*. Esta abordagem visa alinhar-se aos referenciais teóricos mais recentes da pesquisa acadêmica, oferecendo uma compreensão rigorosa e crítica das tradições, categorias e estruturas simbólicas que configuram esse domínio complexo do pensamento espiritual do Ocidente.

ENTRE HERESIA E CIÊNCIA: A CONSOLIDAÇÃO HISTORIOGRÁFICA DO ESOTERISMO OCIDENTAL

O esoterismo ocidental, enquanto disciplina acadêmica autônoma, constitui uma construção relativamente recente no campo das ciências humanas. Até o advento das obras de Frances Yates (1899-1981)³ nos anos 1960, o estudo do *esoterismo ocidental* permanecia fragmentado, restrito a análises dispersas de fenômenos particulares — geralmente tratados sem qualquer tentativa de integração conceitual ou

³ Frances Amelia Yates foi uma historiadora britânica especializada em Renascimento, *esoterismo ocidental* e história das ideias. Nascida em Portsmouth, Inglaterra, dedicou grande parte de sua vida acadêmica ao Warburg Institute, em Londres, onde suas pesquisas estabeleceram novas abordagens interdisciplinares para o estudo do pensamento mágico, hermetismo e *Ocultismo* na transição entre a Idade Média e a Modernidade. Sua obra mais influente, *GIORDANO BRUNO & A TRADIÇÃO HERMÉTICA* (1964), apresentou uma reinterpretação decisiva do Renascimento, ao argumentar que o pensamento hermético, o platonismo tardio e a *Esotérica* tiveram papel central na formação da ciência moderna. Com esse trabalho, Yates inaugurou o que ficou conhecido como *tese Yatesiana*, que inspirou o desenvolvimento do campo hoje reconhecido como História do Esoterismo Ocidental. Sua erudição e pioneirismo foram fundamentais para a legitimação do estudo acadêmico das correntes esotéricas dentro das humanidades.

contextualização histórica ampla.⁴ A academia, de modo geral, reagia a tais temáticas com desprezo ou ironia, considerando-as indignas de investigação científica. Uma das razões para essa rejeição, conforme observa Wouter J. Hanegraaff, é o fato de que o esoterismo *emergiu como um tipo sincrético de religiosidade dentro de um contexto cristão, sendo seus representantes cristãos até bem avançado o Séc. XVIII*⁵ — o que o tornava, aos olhos dos estudiosos, uma questão pertencente à teologia e não à história das religiões. Como consequência, os historiadores das religiões delegaram o estudo das correntes cristãs heterodoxas aos teólogos, e estes, por sua vez, frequentemente classificaram as vertentes esotéricas como formas heréticas de espiritualidade.

Outro elemento determinante para a exclusão acadêmica do esoterismo diz respeito ao tipo específico de conhecimento que os esoteristas buscavam. A cultura ocidental é frequentemente descrita — ainda que de modo redutor — como fundada sobre dois pilares fundamentais: a razão filosófica de matriz grega e a fé revelada de matriz cristã. O esoterismo, no entanto, opera à margem dessa dicotomia, pois, conforme afirmam Roelof van den Broek e Hanegraaff, *o conhecimento buscado pelos esoteristas caracteriza-se por uma resistência à dominação exclusiva tanto da racionalidade pura quanto da fé doutrinária*.⁶ Trata-se, assim, de um conhecimento de natureza revelatória e experiencial, centrado na vivência da *gnōsis*.

Os adeptos dessa tradição enfatizaram a importância da iluminação interior ou *gnōsis*: uma experiência revelatória que geralmente implicava um encontro com o verdadeiro eu e com o fundamento do ser, Deus.⁷

É nesse contexto que se pode afirmar que o *esoterismo ocidental* constitui, de fato, um terceiro pilar da cultura do Ocidente — uma tradição intelectual e espiritual que tensiona e atravessa os domínios da razão e da fé. Para os defensores da ortodoxia doutrinária, o esoterismo sempre cheirou à heresia; para os proponentes do racionalismo moderno, trata-se de mera especulação metafísica, desprovida de valor epistêmico. Importa frisar, no entanto, que essas três formas de saber — razão, fé e *gnōsis* — nunca foram compartimentos estanques, mas correntes imbricadas e em constante intercâmbio. O próprio nascimento da ciência moderna, por exemplo, deve muito ao pensamento esotérico, sendo comum que muitos dos primeiros cientistas fossem simultaneamente esoteristas.⁸ A separação rígida entre os regimes de saber só se consolidaria mais tarde, com o triunfo do paradigma cientificista e a consequente deslegitimação do esoterismo no campo da episteme dominante.

Para compreender a diversidade de abordagens que caracterizam o estudo contemporâneo do *esoterismo ocidental*, Hanegraaff propôs uma tipologia que classifica os estudiosos do campo em cinco categorias: i. perenialistas ou

⁴ Veja, a exemplo, Lynn Thorndike. *HISTORY OF MAGIC AND EXPERIMENTAL SCIENCE* (8 Vols.). Columbia University Press, 1964.

⁵ Wouter J. Hanegraaff. *The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture*. Em Antes, Geertz e Warne (eds.). *NEW APPROACHES TO THE STUDY OF RELIGION*. Walter de Gruyter, 2004, pp. 489–519.

⁶ Roelof van den Broek e Wolter J. Hanegraaff. *Prefácio* em *GNOSIS AND HERMETICISM FROM ANTIQUITY TO MODERN TIMES*. University of New York Press, 1998, pp. vii.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Um exemplo frequentemente citado de cientista moderno que foi simultaneamente um esoterista — neste caso, alquimista — é Sir Isaac Newton (1643–1727). Ver Betty Jo Teeter Dobbs, *THE JANUS FACES OF GENIUS: THE ROLE OF ALCHEMY IN NEWTON'S THOUGHT* (Cambridge University Press, 2002, rev.). Ver também Staton J. Linden, *THE ALCHEMY READER* (Cambridge University Press, 2003), pp. 243–247, que inclui um breve tratado alquímico de Newton intitulado *A Chave* (manuscrito Keynes MS 18), bem como um comentário de Newton sobre a *Tábua de Esmeralda* (manuscrito Keynes MS 28).

tradicionalistas; ii. religiososistas; iii. historiadores da ciência e da filosofia; iv. especialistas em correntes específicas; e v. generalistas do *esoterismo ocidental*.⁹ Cada uma dessas categorias corresponde a um regime interpretativo particular e possui implicações distintas quanto à metodologia e ao enquadramento teórico do fenômeno esotérico.

O primeiro grupo, composto pelos perenialistas ou tradicionalistas, sustenta que as grandes religiões históricas são expressões exteriores de uma tradição esotérica interior, de caráter universal e baseada em doutrinas metafísicas imutáveis. Hanegraaff observa que essa postura se assemelha à teologia dogmática e deve, portanto, ser compreendida como uma forma de engajamento espiritual explícito, em vez de uma abordagem acadêmica propriamente dita.¹⁰ Esses autores tendem ao antimodernismo e rejeitam os pressupostos centrais da modernidade ocidental. Ainda assim, não se deve negligenciar as contribuições analíticas e comparativas de pensadores como Mircea Eliade (1907-1986),¹¹ cuja compreensão do esoterismo como fenômeno universal deixou marcas profundas na historiografia religiosa contemporânea.

O segundo grupo, o dos religiososistas, adota uma postura dogmática mais velada, embora presente. Essa abordagem é exemplificada pelo ambiente espiritualizado que se constituiu em torno dos encontros de Eranos, a partir de 1933.¹² Intelectuais como Mircea Eliade e Joseph Campbell (1904-1987),¹³ vinculados a esse círculo, compartilhavam a convicção de que o ser humano moderno necessitava urgentemente de símbolos e mitos para restaurar a dimensão espiritual da existência. A espiritualidade não-denominacional desenvolvida nas reuniões de Eranos dialogava fortemente com os valores da contracultura dos anos 1960, sendo posteriormente assimilada por segmentos do movimento Nova Era. A recepção dessas ideias na cultura popular foi expressiva: as obras de Joseph Campbell, por exemplo, influenciaram decisivamente a narrativa simbólica da saga *Star Wars*.

O terceiro grupo compreende os historiadores da ciência e da filosofia, que mantiveram, até as intervenções revisionistas de Frances Yates, uma postura

⁹ Wouter J. Hanegraaff. *The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture*. Em Antes, Geertz e Warne (eds.). *NEW APPROACHES TO THE STUDY OF RELIGION*. Walter de Gruyter, 2004, pp. 489-519.

¹⁰ *Ibidem*. Sobre o tradicionalismo, veja Mark Sedgwick, *CONTRA O MUNDO MODERNO: O TRADICIONALISMO E A HISTÓRIA INTELECTUAL SECRETADO SÉCULO XX*. Æyné, 2020.

¹¹ Mircea Eliade foi um historiador das religiões, filósofo e romancista romeno, amplamente reconhecido como uma das figuras mais influentes no desenvolvimento do campo moderno da história comparada das religiões. Professor na Universidade de Chicago por mais de duas décadas, Eliade contribuiu significativamente para a legitimação acadêmica do estudo das religiões não ocidentais, mitos e símbolos. Embora não se identificasse formalmente como integrante da escola perenialista, seu pensamento partilha muitos de seus pressupostos, como a existência de uma *religio perennis* subjacente às tradições religiosas da humanidade. Eliade enfatizou a universalidade de certas estruturas arquetípicas do sagrado — como o mito do eterno retorno e a distinção entre tempo profano e tempo sagrado — e interpretou o simbolismo religioso como expressão de realidades ontológicas transculturais. Essa orientação universalista e essencialista, embora tenha suscitado críticas posteriores por sua abstração excessiva, tornou-se referência fundamental para autores vinculados ao Círculo de Eranos e à espiritualidade comparada do Séc. XX.

¹² Para mais informações sobre os encontros de Eranos, ver Steven M. Wasserstrom, *RELIGION AFTER RELIGION* (Princeton University Press, 1999).

¹³ Joseph Campbell foi um mitólogo, escritor e professor norte-americano cuja obra exerceu grande influência na mitologia comparada e nos estudos da religião. Formado em literatura medieval e apaixonado pelas tradições espirituais do Oriente e do Ocidente, Campbell ganhou notoriedade com a publicação de *O HERÓI DE MIL FACES* (1949), onde desenvolve o conceito de *monomito* — a estrutura narrativa comum aos mitos heroicos de diferentes culturas. Vinculado ao Círculo de Eranos, Campbell partilhava da orientação espiritualista dos *religiosistas*, enfatizando o papel transformador dos mitos como expressões simbólicas de realidades psicológicas profundas. Seu pensamento foi amplamente recepcionado pela contracultura dos anos 1960 e influenciou decisivamente o cinema contemporâneo, especialmente a obra de George Lucas na criação da saga *Star Wars*, que Campbell considerava um exemplo moderno do mito do herói arquetípico.

predominantemente crítica e negativa em relação ao esoterismo. Práticas esotéricas eram vistas como vestígios de irracionalidade pré-moderna e incompatíveis com os ideais positivistas da ciência moderna. No entanto, Yates argumentou de forma provocadora que a tradição hermética — entendida como uma corrente esotérica — não era apenas compatível com o projeto científico moderno, mas constituía uma de suas fontes propulsoras. Essa hipótese radical foi objeto de diversas críticas, mas representou um marco na mudança de percepção acadêmica sobre o papel do esoterismo no nascimento da ciência moderna. Hoje, a antiga hostilidade cede lugar a uma apreciação mais matizada, e o esoterismo é reconhecido como uma dimensão importante para a compreensão das origens do pensamento científico ocidental.

O quarto grupo é formado por especialistas dedicados ao estudo aprofundado de correntes específicas ou figuras singulares da tradição esotérica. A principal característica metodológica desse grupo é o enfoque particularista: seus objetos de análise são tratados como fenômenos autônomos, frequentemente sem inserção em um quadro interpretativo mais amplo. Embora essa abordagem limite a elaboração de grandes sínteses, ela permite uma investigação minuciosa dos aspectos internos das tradições esotéricas, seus textos, símbolos e práticas.

O último grupo, os generalistas, adota uma abordagem mais panorâmica e sistemática. Eles operam com paradigmas de pesquisa abrangentes, orientados por categorias que buscam abarcar o campo do *esoterismo ocidental* como um todo. Neste ensaio, proponho restringir-me aos paradigmas formulados por três nomes centrais da historiografia esotérica contemporânea: Frances Yates, Antoine Faivre e Wouter J. Hanegraaff. Esses modelos, ainda que distintos, são os que mais influenciaram a consolidação do campo como disciplina acadêmica legítima.

A DINÂMICA HISTÓRICA DOS PARADIGMAS ESOTÉRICOS

Antes de abordarmos os paradigmas interpretativos propostos por Yates, Faivre e Hanegraaff, é preciso recuperar uma iniciativa anterior, frequentemente relegada à margem do campo acadêmico, mas de considerável valor formativo. Trata-se do trabalho do erudito autodidata Arthur Edward Waite (1857–1942),¹⁴ que investigou de modo extensivo diversos aspectos do *esoterismo ocidental* — da alquimia à maçonaria, passando pelo rosacrucianismo e pela magia cerimonial. Para Waite, tais manifestações eram expressões parciais de uma totalidade que ele denominava *Tradição Secreta*, cuja finalidade última era a união mística com Cristo. Ainda que seu modelo carecesse de um paradigma metodológico consolidado, e que suas formulações hoje estejam superadas, sua visão integrativa antecipou o olhar holístico da pesquisa generalista moderna. Sua influência foi tal que Frances Yates — precursora

¹⁴ Arthur Edward Waite (2 de outubro de 1857 – 19 de maio de 1942) foi um ocultista, místico cristão e pesquisador autodidata britânico, notoriamente associado à Ordem Hermética da Aurora Dourada e à criação, junto de Pamela Colman Smith (1878-1951), do célebre baralho Rider-Waite-Smith (1909), uma das mais influentes versões modernas do Tarot. Autor prolífico, dedicou-se ao estudo e à tradução de textos alquímicos, cabalísticos, rosacrucianos e mágicos, tendo publicado obras como *THE BOOK OF CEREMONIAL MAGIC* (1911), *THE HOLY KABBALAH* (1929) e *THE SECRET TRADITION IN FREEMASONRY* (1911). Sua noção de uma *Tradição Secreta*, eixo místico subjacente às formas exteriores do *Ocultismo* ocidental, antecipa formulações posteriores sobre a *philosophia perennis* e inspirou diversos estudiosos, entre eles Frances Yates, que reconhecia sua importância como fonte erudita. Para autores como Nicholas Goodrick-Clarke, a influência de Waite no *renascer da magia* moderno teria sido ainda mais decisiva do que a de Éliphas Lévi, em virtude de seu esforço sistemático de integração entre esoterismo cristão, tradição hermética e práticas iniciáticas. Cf. Nicholas Goodrick-Clarke, *THE WESTERN ESOTERIC TRADITIONS: A HISTORICAL INTRODUCTION* (Oxford University Press, 2008, pp. 186–190).

da abordagem historiográfica do esoterismo renascentista — frequentemente citava seus escritos como referência.

Dame Frances Yates, historiadora da arte e das ideias, vinculada ao Warburg Institute da Universidade de Londres a partir dos anos 1940, foi pioneira ao tratar o esoterismo do Renascimento e o rosacrucianismo como fenômenos culturais coesos e intelectualmente relevantes. Sua trajetória de pesquisa se iniciou com estudos sobre as academias artísticas francesas do Séc. XVI, mas consolidou-se com sua imersão no hermeticismo renascentista. Dessa virada nasceram obras fundamentais: *GIORDANO BRUNO & A TRADIÇÃO HERMÉTICA* (1964),¹⁵ *THE ART OF MEMORY* (1967), *THE ROSICRUCIAN ENLIGHTENMENT* (1972) e *THE OCCULT PHILOSOPHY IN THE ELIZABETHAN AGE* (1979). Ao resgatar autores como Marsilio Ficino (1433-1499),¹⁶ Pico della Mirandola (1463-1494)¹⁷ e Bruno (1548-1600),¹⁸ Yates argumentou que a chamada *Tradição Hermética* foi um dos motores subterrâneos do Renascimento, cuja influência se estenderia até a gênese da ciência moderna. Seu projeto historiográfico visava restaurar à cultura ocidental um elo perdido e, por consequência, reescrever sua narrativa fundacional. Esse projeto foi sintetizado por Hanegraaff como o *Paradigma de Yates*:

Este «Paradigma de Yates», que permaneceu dominante durante os anos 1970 e apenas começou a declinar gradualmente nos anos 1980, possui duas características principais. Primeiro, a «Tradição Hermética» (e, por implicação, o *esoterismo ocidental* em geral) é apresentada como uma contra-tradição quase autônoma, em oposição às tradições principais do cristianismo e da racionalidade. Segundo, a apresentação dessa Tradição Hermética está inextricavelmente ligada às narrativas modernistas de progresso por meio da ciência. A grande narrativa de Yates baseava-se em um paradoxo instigante: ela afirmava que o «grande movimento de avanço» da revolução científica, do qual emergiu o mundo moderno, devia-se não às tradições racionais, mas — de todas as coisas — à magia hermética, epitomada por figuras como Giordano Bruno. Em outras palavras: precisamente essa contracultura hermética esquecida do Ocidente, por muito tempo tachada de supersticiosa e reacionária, teria sido o verdadeiro motor do progresso.¹⁹

Contudo, as duas colunas centrais do *Paradigma de Yates* foram criticamente revistas e, em grande medida, refutadas.²⁰ A noção de uma Tradição Hermética singular, autônoma e historicamente coesa foi substituída por uma concepção mais polifônica e fragmentada, que reconhece a existência de múltiplas tradições esotéricas

¹⁵ Editora Cultrix, 1990.

¹⁶ Marsilio Ficino foi um dos principais artífices do Renascimento esotérico. Como diretor da Academia Platônica de Florença, traduziu para o latim o *CORPUS HERMETICUM*, os *DIÁLOGOS* de Platão e os escritos do platonismo tardio, como o *DE MYSTERIIS* de Jâmblico, promovendo uma síntese entre cristianismo, platonismo tardio e hermetismo. Sua obra inaugurou a recepção moderna do hermetismo e reintroduziu a noção de uma alma do mundo (*anima mundi*), influenciando diretamente a cosmologia mágica e astrológica dos Sécs. XV e XVI.

¹⁷ Giovanni Pico della Mirandola, discípulo de Ficino, foi responsável por integrar a cabala judaica ao imaginário cristão, estabelecendo os fundamentos da chamada *cabala cristã*. Sua *ORATIO DE HOMINIS DIGNITATE* sintetiza uma visão universalista e esotérica da natureza humana, enfatizando o livre-arbítrio e a possibilidade de ascensão espiritual por meio do conhecimento iniciático. Pico elaborou um sistema de correspondências entre tradições esotéricas, configurando o modelo de concordismo que marcaria o *esoterismo ocidental* renascentista.

¹⁸ Giordano Bruno radicalizou os princípios do hermeticismo ao propor uma cosmologia infinita e animada por uma força vital imanente. Influenciado por Ficino, Pico e pelo *CORPUS HERMETICUM*, Bruno combinou magia natural, memória mnemotécnica, heliocentrismo e cosmovisão não dualista em uma filosofia visionária que desafiou tanto a teologia escolástica quanto o nascente racionalismo científico. Sua execução pela Inquisição marcou simbolicamente o conflito entre o saber esotérico e a ortodoxia eclesiástica.

¹⁹ Wouter J. Hanegraaff. *The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture*. Em Antes, Geertz e Warne (eds.). *NEW APPROACHES TO THE STUDY OF RELIGION*. Walter de Gruyter, 2004, pp. 507.

²⁰ Para informações adicionais, ver Hanegraaff, *Beyond the Yates Paradigm: The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity*, *ARIES*, Vol. 1, No. 1, 2001, pp. 5-37.

interconectadas. Além disso, a tese de que o hermetismo teria sido a principal causa da emergência da ciência moderna passou a ser tratada com ceticismo. Hoje, prevalece entre os estudiosos a visão de que o *esoterismo ocidental* foi um entre diversos fatores culturais e intelectuais que influenciaram o nascimento da ciência moderna — e não seu único ou principal catalisador.

Foi nesse novo contexto que, em 1992, Antoine Faivre propôs uma definição sistemática do *esoterismo ocidental* como uma *forma de pensamento*, composta por quatro componentes intrínsecos e dois adicionais.²¹ Essa tipologia teve grande repercussão nos meios acadêmicos, tornando-se referência para os estudos posteriores. Para Faivre, o *esoterismo ocidental* delimita-se historicamente do final do Séc. XV até os movimentos contemporâneos, restringindo-se geograficamente ao hemisfério cultural ocidental. Ele não pretende abarcar um *esoterismo universal*.²² Os quatro componentes intrínsecos são: i. a ideia de correspondência ou simpatia; ii. a Natureza viva; iii. a imaginação e mediações; iv. a experiência da transmutação; e os dois componentes secundários são: v. a prática da concordância; vi. a transmissão.²³ Na *Revista Nganga* No. 12, demonstrei como a Quimbanda se sincroniza com essa tipologia de Faivre, demonstrando como ela pode ser aplicada a tradições além do escopo de abrangência delimitada por ele, inicialmente; o que demonstra a aplicabilidade da tese de Hanegraaff de que a tipologia de Faivre do *esoterismo ocidental* pode ser aplicada a tradições e cultos além de suas fronteiras acadêmicas estabelecidas.²⁴

1. *Correspondência*: O universo é articulado por relações simbólicas e simpáticas entre os planos visível e invisível. O homem, como microcosmo, espelha o macrocosmo universal. Esse princípio fundamenta as três grandes *ciências ocultas* — magia, alquimia e astrologia — e se expressa por meio de dois tipos de correspondência: aquelas que existem na natureza, visível ou invisível (como a correlação simpática entre planetas, metais e órgãos do corpo humano),²⁵ e aquelas entre a natureza e os textos revelados (como a BÍBLIA).²⁶ Esta última é particularmente cara à tradição cabalística.

2. *Natureza Viva*: O Cosmos é entendido como uma totalidade animada, plural e hierarquicamente estruturada, atravessada por uma rede de simpatias e antipatias. Esse sistema de conexões invisíveis, descrito em linguagem mística, pode ser manipulado pelo operador mágico com o objetivo de provocar efeitos concretos na

²¹ Antoine Faivre. ACCESS TO WESTERN ESOTERICISM. State University of New York Press, 1994. THEOSOPHY, IMAGINATION, TRADITION. STUDIES IN WESTERN ESOTERICISM. State University of New York Press, 2000. *Ancient and Medieval Sources of Modern Esoteric Movements* em Faivre e Needleman (eds.) MODERN ESOTERIC SPIRITUALITY. Crossroad, 1995, pp. 1–70. *Renaissance Hermeticism and the Concept of Western Esotericism*, em van den Broek e Hanegraaff (eds.) GNOSIS AND HERMETICISM FROM ANTIQUITY TO MODERN TIMES. State University of New York Press, 1998, pp. 109–123.

²² A filosofia perene, ou Tradição da Sabedoria Antiga, concebe o esoterismo como uma tradição única que pode ser encontrada dentro de todas as religiões exotéricas. Para uma exposição dessa abordagem do esoterismo, ver William W. Quinn, THE ONLY TRADITION. State University of New York Press, 1997.

²³ Antoine Faivre. THEOSOPHY, IMAGINATION, TRADITION. STUDIES IN WESTERN ESOTERICISM. State University of New York Press, 2000, pp. xxi-xxiv.

²⁴ Embora Hanegraaff não compartilhe da definição de esoterismo proposta por Faivre como uma *forma de pensamento*, ele concorda com Faivre que as diversas correntes ou tradições esotéricas compartilham uma *semelhança de família*. Ele diz: *Nos moldes do conceito wittgensteiniano de semelhança de família, os adeptos contemporâneos da Nova Era podem ter pouco ou nada em comum com os hermetistas renascentistas do Séc. XV (para não mencionar os hermetistas da Antiguidade tardia), e ainda assim estarem historicamente ligados a eles por meio de muitos elos intermediários.* — Hanegraaff, *The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture* em Antes, Geertz e Warne (eds.) NEW APPROACHES TO THE STUDY OF RELIGION. Walter de Gruyter, 2004, pp. 510.

²⁵ Antoine Faivre. ACCESS TO WESTERN ESOTERICISM. State University of New York Press, 1994, pp. 10.

²⁶ Ibidem.

realidade. Tal manipulação constitui o núcleo da *magia naturalis* do Renascimento. Em DAEMONIUM: A QUIMBANDA & A NOVA SÍNTESE DA MAGIA (Clube de Autores, 2024), dedico um capítulo inteiro sobre a aplicabilidade dessa tipologia na Quimbanda, seja em sua culinária, os *padês*, ou na confecção dos feitiços.

3. *Imaginação e Mediações*: A faculdade imaginativa ocupa papel central na experiência esotérica. Aquilo que se revela ao *olho interior*, através da imaginação criativa (*vis imaginativa*), constitui o campo de atuação simbólica e espiritual do esoterista. Essa imaginação é mediada por imagens rituais, diagramas mágicos, *mandalas* e entidades intermediárias. Como mostrou Ioan Couliano, a eficácia da magia depende justamente da potência da imaginação.²⁷

4. *Experiência da Transmutação*: A transmutação, conceito herdado da alquimia, refere-se à passagem entre planos ontológicos e à modificação substancial da alma ou da matéria. O processo alquímico clássico — *nigredo*, *albedo*, *rubedo* (e, por vezes, *citrinitas*) — torna-se metáfora espiritual para os ritos de iniciação, nos quais o adepto passa por uma transformação de sua essência ao longo da jornada iniciática.

5. *Prática da Concordância*: Desde o Séc. XV, desenvolveu-se o ideal de uma *gnōsis* que pudesse integrar diversas tradições num mesmo cadinho sapiencial. O esoterismo do Renascimento formou-se precisamente a partir da fusão de elementos do platonismo tardio, dos pitagóricos, herméticos, cabalistas e místicos cristãos. Faivre descreve esse procedimento como *uma tendência sistemática a buscar denominadores comuns entre duas ou mais tradições, na esperança de obter uma iluminação, uma gnōsis, de qualidade superior*.²⁸ Essa prática se vincula diretamente à *philosophia perennis*, segundo a qual uma sabedoria primordial teria sido transmitida de Hermes Trismegisto a Moisés, Zaratustra, Platão e outros mestres da antiguidade.

6. *Transmissão*: O saber esotérico é sempre transmitido — nunca inventado. Ele pressupõe a existência de uma cadeia iniciática e a recepção de um ensinamento vivo, integral e orgânico. O discípulo não se autoinicia: ele é admitido, segundo regras precisas, por um mestre legítimo. Essa noção é central nas sociedades iniciáticas tradicionais, antigas ou modernas.

A seguir, abordaremos as críticas formuladas por Hanegraaff a esse modelo, assim como sua proposta de uma redefinição epistêmica do esoterismo a partir do conceito de *gnōsis* e da dinâmica histórica das mutações culturais.

Hanegraaff interroga, com rigor historiográfico e epistemológico, a pertinência da definição de Faivre do esoterismo como *forma de pensamento* enquanto fundamento paradigmático para uma disciplina consolidada. Ainda que reconheça seu *valor heurístico enquanto constructo acadêmico*, alerta que a referida definição está ancorada em pressupostos renascentistas que não contemplam adequadamente os desdobramentos históricos do campo, sobretudo após o Séc. XVIII. A crítica recai, assim, sobre o caráter excessivamente estático do modelo, incapaz de apreender a plasticidade interna do fenômeno esotérico em sua progressiva metamorfose sob o impacto da secularização, do desencantamento do mundo e das transformações filosófico-científicas da modernidade. Hanegraaff escreve:

O problema torna-se ainda mais agudo quando se aplica a definição de Faivre às correntes «ocultistas» posteriores ao Séc. XVIII. A primeira característica intrínseca — e possivelmente central — proposta por Faivre, a visão de mundo fundamentada em

²⁷ Ioan P. Couliano. EROS AND MAGIC IN THE RENAISSANCE. State University of Chicago Press, 1998, pp. 49.

²⁸ Antoine Faivre. ACCESS TO WESTERN ESOTERICISM. State University of New York Press, 1994, pp. 14.

correspondências, foi severamente comprometida, para dizer o mínimo, sob o impacto de uma cosmovisão «mecanicista» e positivista, baseada em causalidade instrumental. Naturalmente, isso não significa negar que doutrinas de «correspondências» ainda possam ser encontradas em diversas formas de esoterismo nos Sécs. XIX e XX. O ponto central, contudo, é que o desencantamento do mundo pode ter provocado uma completa reinterpretação do significado das «correspondências»; pode-se até mesmo sugerir que, ao menos em algumas correntes «esotéricas» dos Sécs. XIX e XX, se observa uma «forma de pensamento» (neo)positivista adornada com vestígios do esoterismo anterior ao Iluminismo — e não o contrário. Em resumo, parece que o paradigma de Faivre corre o risco de ignorar ou minimizar as inovações criativas e transformações do *esoterismo ocidental* sob o impacto da secularização, em favor de uma «grande continuidade» assentada em bases fenomenológicas.²⁹

Essa crítica pressupõe que o conceito de *forma de pensamento*, se tomado rigidamente, pode obscurecer a complexidade diacrônica do fenômeno esotérico. Em vez de uma essência fixa, o esoterismo deve ser compreendido como um campo histórico em permanente recomposição. Contudo, Hanegraaff não rejeita os componentes intrínsecos isoladamente: ele questiona sobretudo o uso uniformizador de tais critérios ao longo dos séculos. Em sua leitura, elementos como as correspondências ou a transmutação devem ser interpretados à luz de contextos históricos específicos, cujos sentidos são reformulados sob o impacto do desencantamento progressivo da cultura ocidental e da reconfiguração do sagrado nas sociedades modernas.

Para que se compreendam adequadamente os contornos dessa crítica, é necessário seguir a distinção proposta por Hanegraaff entre o esoterismo renascentista e as manifestações ocultistas modernas dos Sécs. XIX e XX. Um primeiro ponto fundamental está na mutação da ideia de correspondência/simpatia. Essa noção, central para o esoterismo clássico, sofreu uma inflexão profunda sob a influência do positivismo oitocentista e do materialismo científico. A *Weltanschauung mecanicista*,³⁰ fruto da ciência moderna, contrapunha-se diretamente à cosmologia encantada da Renascença, onde a agência divina operava por mediações simbólicas entre o microcosmo e o macrocosmo.³¹

²⁹ Wouter J. Hanegraaff. *The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture* em Antes, Geertz e Warne (eds.) *NEW APPROACHES TO THE STUDY OF RELIGION*. Walter de Gruyter, 2004, pp. 508.

³⁰ A expressão *Weltanschauung mecanicista* designa uma *visão de mundo* (do alemão *weltanschauung*) fundamentada nos princípios da mecânica clássica, estabelecida por pensadores como René Descartes (1596–1650) e Isaac Newton (1643–1727), especialmente a partir do Séc. XVII. Nessa concepção, o universo é compreendido como uma máquina regida por leis fixas, universais e racionais, onde todos os fenômenos — inclusive os humanos — podem ser explicados por relações de causa e efeito mensuráveis, previsíveis e objetivamente verificáveis.

Essa cosmovisão se opõe diretamente à visão animista e simbólica do Cosmos característica do pensamento renascentista e do *esoterismo ocidental* tradicional, onde o Mundo era percebido como um organismo vivo, repleto de correspondências ocultas entre o microcosmo (o homem) e o macrocosmo (o universo), e onde forças espirituais e simbólicas podiam atuar como causas legítimas dos eventos naturais. Na *Weltanschauung mecanicista*, tais forças são descartadas como irracionais, supersticiosas ou irrelevantes, dando lugar a uma epistemologia baseada exclusivamente na razão empírica, na observação direta e na experimentação.

A adoção da *Weltanschauung mecanicista* foi um dos fatores centrais no processo de *desencantamento do mundo* (*entzauberung der welt*), expressão cunhada por Max Weber (1864–1920), que descreve a perda do caráter simbólico e espiritual da realidade na modernidade científica e secularizada.

³¹ A oposição entre a cosmologia encantada da Renascença e a visão de mundo mecanicista da modernidade foi amplamente discutida por historiadores da ciência e do esoterismo. No paradigma renascentista, influenciado por autores como Ficino, Pico e Bruno, o universo era concebido como um organismo vivo, animado por simpatias e correspondências que permitiam a atuação mágica por meio de símbolos, astros e espíritos intermediários. Essa visão foi progressivamente substituída, a partir do Séc. XVII, por uma *Weltanschauung mecanicista* — baseada em causalidade instrumental, leis naturais imutáveis e um cosmos concebido como máquina. Tal transição, apontada por autores como Keith Thomas (*RELIGION AND THE DECLINE OF MAGIC*, 1971) e Wouter J. Hanegraaff (*ESOTERICISM AND THE ACADEMY*, 2012), marcou não apenas o declínio da magia natural, mas a crescente marginalização do pensamento esotérico nos moldes tradicionais.

Assim, o ocultismo é caracterizado por misturas híbridas entre visões de mundo esotéricas tradicionais e visões modernas científicas-materialistas: enquanto a crença religiosa num universo criado por um Deus pessoal era originalmente axiomática para o esoterismo, essa crença acabou cedendo, em parte ou totalmente, às visões científicas populares de um universo regido por leis causais impessoais.³²

Além da dissolução progressiva da cosmovisão teocêntrica, Hanegraaff aponta um segundo fator decisivo: a emergência de correntes esotéricas sincréticas profundamente influenciadas pela religiosidade oriental. A matriz cristã, que moldara o *esoterismo ocidental* até o Séc. XVIII, cedeu espaço para a assimilação — frequentemente seletiva e exotizada — de elementos do hinduísmo, do budismo e de tradições sapienciais asiáticas. Essa abertura dialoga diretamente com o quinto componente da definição de Faivre, a *praxis* da concordância, em que diversas tradições religiosas são percebidas como expressões simbólicas de uma única raiz espiritual. Essa atitude sincretista é particularmente notável nas escolas ocultistas oitocentistas e novecentistas. Contudo, o Oriente que se integrou ao imaginário *esotérico ocidental* foi majoritariamente filtrado por lentes teosóficas. A curiosidade religiosa de Helena Petrovna Blavatsky (1831–1891) e Henry Steel Olcott (1832–1907),³³ por exemplo, os conduziu ao Ceilão em 1880, marco inaugural do renascimento budista no sudeste asiático. Nessa ocasião, Olcott fundou a Sociedade Teosófica Budista com o objetivo declarado de preservar o patrimônio do budismo e promover a educação budista através da fundação de escolas budistas. Não surpreende que muitos dos primeiros ocidentais a se converterem ao budismo tenham emergido diretamente de meios ocultistas. Um caso notório é o de Allan Bennett (1872–1923),³⁴ primeiro europeu a entrar formalmente para a *sangha*, recebendo o nome monástico Ananda Metteyya. Antes disso, fora membro da Ordem Hermética da Aurora Dourada, onde era tido como filho adotivo de MacGregor Mathers (1854–1918).³⁵ Sua convivência

³² Wouter J. Hanegraaff. *The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture* em Antes, Geertz e Warne (eds.) *NEW APPROACHES TO THE STUDY OF RELIGION*. Walter de Gruyter, 2004, pp. 497.

³³ Helena Petrovna Blavatsky e Henry Steel Olcott foram os fundadores da Sociedade Teosófica, estabelecida em 1875 em Nova Iorque, e posteriormente transferida para Adyar, na Índia. Blavatsky, ocultista russa e autora de obras influentes como *ISIS SEM VÉU* (1877) e *A DOCTRINA SECRETA* (1888), articulou uma síntese esotérica que combinava hermetismo, cabalá, platonismo tardio e religiosidade oriental, propondo a existência de uma *Sabedoria Primordial* subjacente a todas as tradições religiosas. Olcott, advogado e reformador americano, converteu-se ao budismo no Ceilão (atual Sri Lanka) em 1880, tornando-se o primeiro ocidental a realizar tal gesto de forma pública e formal. Juntos, desempenharam um papel central na construção de uma imagem esotérica do Oriente no imaginário ocidental moderno. Sua atuação teosófica teve impacto tanto no surgimento do esoterismo moderno quanto no renascimento religioso no sul e sudeste asiático, onde promoveram a fundação de escolas budistas e a revalorização simbólica das tradições orientais, embora frequentemente reinterpretadas à luz do *esoterismo ocidental*.

³⁴ Allan Bennett, também conhecido por seu nome monástico Ananda Metteyya, foi um ocultista britânico, membro proeminente da Ordem Hermética da Aurora Dourada e figura-chave na introdução do budismo ao Ocidente. Discípulo direto de MacGregor Mathers, era conhecido por sua erudição em magia cerimonial e práticas orientais, sendo considerado por muitos como o instrutor inicial de Aleister Crowley em *yoga*, *prāṇāyāma* e meditação. Após romper com a Aurora Dourada, viajou ao Ceilão (atual Sri Lanka), onde foi ordenado monge budista e tornou-se o primeiro europeu a ingressar formalmente em uma *sangha*. Bennett fundou a *Buddhist Society of Great Britain and Ireland* e foi um dos precursores do *budismo esotérico* reinterpretado no ambiente ocultista europeu, como bem observam Kenneth Grant (1923-2011) e outros estudiosos do esoterismo moderno. Sua trajetória representa um ponto de inflexão na fusão entre o *Ocultismo* ocidental e a espiritualidade oriental em sua forma teosófica e pós-teosófica.

³⁵ Samuel Liddell MacGregor Mathers, nascido em 8 de janeiro de 1854, foi um dos mais enigmáticos e brilhantes magistas do Séc. XIX. Visionário e erudito, ele foi o arquiteto da *Ordem Hermética da Aurora Dourada*, a ordem esotérica que revolucionou o *Ocultismo* ocidental e lançou as bases do renascer da magia no Séc. XX. Mestre em Qabalah, alquímia, astrologia e magia cerimonial, Mathers dedicou sua vida à restauração dos mistérios perdidos da tradição hermética, o que configura tecnicamente *hermeticismo*. Seu trabalho de tradução dos manuscritos

com Aleister Crowley (1875–1947),³⁶ a quem instruiu nos rudimentos da magia ritual, da meditação e do *yoga*, representa um elo crucial entre o ocultismo europeu e a espiritualidade asiática reinterpretada no Ocidente.

O impacto mais decisivo do hinduísmo sobre a estrutura doutrinária do *esoterismo ocidental*, especialmente em sua forma ocultista moderna, pode ser atribuído aos esforços missionários de Swami Vivekânanda (1863–1902). Sua participação no Parlamento Mundial das Religiões, realizado em Chicago em 1893, constituiu um marco simbólico da reinterpretação do hinduísmo como sabedoria espiritual de alcance global. A recepção de suas conferências, notadamente entre ocultistas europeus e americanos, deu nova forma à leitura do Vedânta no Ocidente, agora redesenhado sob os parâmetros de uma espiritualidade moderna e não sectária. Vivekânanda ensinava uma versão *neovedântica* do hinduísmo — ecumênica, racional e profundamente compatível com as tendências esotéricas finisseculares —, insistindo que seus ensinamentos eram de natureza universal, não limitados a qualquer tradição religiosa específica. Essa apresentação do hinduísmo como um sistema gnóstico perene e científico teve consequências profundas para a formulação teosófica e para a legitimação esotérica da Índia entre os ocultistas europeus,

ocultos, incluindo a KABBALAH DESVENDADA e o LIVRO DA MAGIA SAGRADA DE ABRAMELIN, O MAGO, abriu caminhos antes trancados para aqueles que buscavam a Iluminação.

Mathers não foi apenas um estudioso, mas um verdadeiro mago da Vontade, capaz de encarnar os arquétipos dos antigos iniciados. Ele viajou ao coração do mistério, canalizando conhecimentos ancestrais e refinando um sistema mágico que se tornaria a espinha dorsal de ordens esotéricas futuras, incluindo a A·A·A· de Aleister Crowley. Em Paris, onde estabeleceu sua base de operações, Mathers liderou sua ordem com a autoridade de um verdadeiro Adepto, reivindicando contato com os Chefes Secretos e conduzindo rituais que ecoavam as cerimônias ocultas do Egito e da Grécia. Com sua esposa, Moina Mathers, ele encenava grandiosas liturgias mágicas, fundindo arte, espiritualidade e ciência hermeticista

Mathers faleceu em 5 de novembro de 1918, encerrando um ciclo, mas deixando um legado que ressoaria por gerações. Sua vida foi um mistério, seu nome uma lenda, e seu sistema um mapa para aqueles que ousam trilhar o caminho da iniciação verdadeira. Sem ele, a magia teria permanecido fragmentada nas sombras da história; com ele, ergueu-se novamente como um farol para os buscadores da Luz Oculta.

³⁶ Aleister Crowley (12 de outubro de 1875 – 1º de dezembro de 1947) foi um escritor, poeta, alpinista, magista e místico britânico, amplamente reconhecido como o Profeta do Novo Aeon. Nascido Edward Alexander Crowley em Leamington Spa, Inglaterra, foi educado inicialmente dentro do fundamentalismo cristão da Irmandade Plymouth. Rejeitando essa formação religiosa, dedicou sua vida à busca do Conhecimento e da Verdadeira Vontade. Tornou-se membro destacado da Ordem Hermética da Aurora Dourada, mas superou suas limitações estruturais ao receber, em 1904, no Cairo, LIBER AL VEL LEGIS (O LIVRO DA LEI), transmitido por uma entidade chamada Aiwass. Essa recepção inaugurou o Aeon de Hórus e estabeleceu a Lei de Thelema: *Faze o que tu queres há de ser tudo da Lei*.

A partir dessa revelação, Crowley fundou a A·A·A· (*Astrum Argentum*), Ordem iniciática cuja missão é guiar os indivíduos ao conhecimento e conversação com seu Sagrado Anjo Guardião e à realização plena da Verdadeira Vontade. Diferente das escolas esotéricas anteriores, a A·A·A· instituiu uma estrutura científica, individualizada e ética para o progresso espiritual, organizando seus graus a partir da Árvore da Vida da Qabalah Hermética. Seus principais textos doutrinários foram sistematizados em cinco classes, sendo os LIVROS SAGRADOS DE THELEMA (Classe A) considerados invioláveis. A A·A·A· também estabeleceu a prática do diário mágico, o estudo sistemático da meditação (*rāja-yoga*), e a aplicação precisa de fórmulas cerimoniais e alquímicas. Para Crowley, o papel da Ordem era ser a encarnação viva da Vontade iluminada, em uma cadeia de transmissão orientada por instrução oral e experiência iniciática.

Até sua morte, em Hastings, Inglaterra, Crowley dedicou-se à publicação e preservação dos ensinamentos da A·A·A·, tendo preparado uma linha de sucessores espirituais para manter a Ordem viva após sua partida. Entre suas obras centrais estão LIBER ABA, THE EQUINOX, A VISÃO & A VOZ, LIBER ALEPH etc. A A·A·A· permaneceu como sua principal realização oculta e legado espiritual, sendo concebida não como uma organização profana ou política, mas como uma Ordem iniciática invisível, que opera por transmissão espiritual direta, e cuja autoridade repousa sobre o trabalho realizado e o grau de iluminação alcançado: *A A·A·A· não possui templo, congregação, ou autoridade visível. Sua estrutura é espiritual e seu governo é interno* (LIBER COLLEGI SANCTI); *Os Irmãos da A·A·A· não são conhecidos. Eles são invisíveis, exceto para aqueles a quem escolhem se manifestar. Não há endereço. A comunicação se dá apenas por contato direto ou por iniciação* (THE EQUINOX, Vol. I, No. 1). Esse trabalho permanece, ainda hoje, como a coluna vertebral da tradição thelêmica viva.

consolidando um novo tipo de exotismo espiritual que se tornaria frequente nos discursos místicos ocidentais do Séc. XX.³⁷

Em terceiro plano, Hanegraaff identifica o influxo de modelos evolucionistas, em especial os formulados a partir do idealismo alemão e da filosofia romântica, como determinantes na formação de um imaginário espiritual progressivo. Sob tal perspectiva, o universo deixa de ser compreendido como um teatro fixo de correspondências simbólicas e passa a ser interpretado como um campo dinâmico de desenvolvimento espiritual. Essa nova concepção da história, impregnada de conceitos como *Aufhebung*, *evolution*, *apokatastasis*³⁸ e *emergência da consciência*, serviu de arcabouço para a crença, presente em diversas correntes ocultistas, de que a humanidade marcha rumo a um novo estágio de revelação espiritual. Tal ideia encontrou no movimento Nova Era sua expressão mais popular, consolidando a noção de que estamos às portas da Era de Aquário — um Novo Aên de iluminação, liberdade e unidade. A esse novo ciclo é frequentemente atribuída uma ontologia monista, em oposição ao suposto dualismo e sofrimento característicos da Era de Peixes.³⁹ A espiritualização do tempo histórico, nesse modelo, opera como fundamento místico da modernidade esotérica, e justifica, retrospectivamente, os impulsos utópicos da magia religiosa ocidental.

Em quarto lugar, Hanegraaff aponta a centralidade da psicologia moderna — e, em particular, da psicologia analítica de Carl Gustav Jung (1875–1961)⁴⁰ — como

³⁷ Uma das inovações de Vivekânanda, a partir do que aprendeu com seu mestre, Swâmi Râmakr̥ṣṇa, foi dividir ou compartimentar o *yoga* em tipologias distintas, alinhadas aos biotipos e a visão de mundo cartesiana dos ocidentais. Assim nasceu o entendimento moderno e ocidental de que existe um *tipo de yoga* adequado a cada indivíduo. Os intelectuais praticam *jñâna-yoga*, o *yoga do conhecimento*; os devotos e cultistas praticam *bhakti-yoga*, o *yoga da devoção*; os vigorosos praticam *haṭha-yoga*, o *yoga da força*; os trabalhadores e homens comuns praticam o *karma-yoga*, o *yoga da ação*. Poucas décadas se passaram e essa tipologia foi completamente refutada por mestres mais rigorosos com a tradição do *yoga*, que a denominaram *yoga para aleijados*. Ver Carlos Eduardo Gonzales Barbosa, *A MEDITAÇÃO DOS YOGUIS* (Traço Editora, 2011, pp. 62).

³⁸ Os conceitos de *aufhebung*, *evolution* e *apokatastasis* desempenham papéis distintos, mas convergentes, na construção de uma visão histórica marcada por um otimismo escatológico e por uma teleologia espiritual. *Aufhebung*, termo central na dialética hegeliana, carrega simultaneamente os sentidos de *superação*, *manutenção* e *elevação*, descrevendo o processo pelo qual contradições são preservadas e transcendidas em níveis superiores de síntese. Esse movimento dialético de sublimação foi reinterpretado por diversas correntes ocultistas como modelo metafísico da ascensão espiritual. *Evolution*, por sua vez, extrapola seu sentido biológico e passa, nos sistemas esotéricos dos Sécs. XIX e XX, a designar a própria dinâmica interna da alma rumo à perfeição — uma evolução espiritual da consciência. Já *apokatastasis*, conceito originado na teologia patrística (notadamente em Orígenes), designa a restauração final de todas as coisas a um estado de unidade primordial. Reapropriado pelas tradições esotéricas modernas, passou a significar a reintegração universal dos seres num estado de perfeição anterior à queda, integrando-se à narrativa de um ciclo cósmico que culminaria numa nova era de luz e realização espiritual. Esses conceitos sustentam, juntos, a construção teosófica e ocultista de uma história sagrada orientada por um *telos* de reintegração — ideia que encontrará expressão simbólica na crença astrológica da transição da Era de Peixes para a Era de Aquário.

³⁹ Para discussões sobre a Nova Era como uma forma globalizada — ou americanizada — de espiritualidade, ver Mikael Rothstein (org.), *NEW AGE RELIGION AND GLOBALIZATION* (Aarhus University Press, 2001), em particular os seguintes artigos: Hanegraaff, *Prospects for the Globalization of New Age: Spiritual Imperialism Versus Cultural Diversity*; Frisk, *Globalization or Westernization? New Age as a Contemporary Transnational Culture*; Hammer, *Same Message from Everywhere: The Sources of Modern Revelation*.

⁴⁰ Carl Gustav Jung, psiquiatra suíço e fundador da psicologia analítica, exerceu influência decisiva na reformulação simbólica do esoterismo contemporâneo. Rompendo com Sigmund Freud (1856-1939), Jung desenvolveu conceitos como os arquétipos do inconsciente coletivo, os pares simbólicos *anima* e *animus*, a *sombra*, o *Self* e o processo de individuação — todos largamente assimilados por correntes esotéricas-ocultistas modernas. Sua abordagem dos símbolos religiosos e mitológicos como expressões psíquicas universais conferiu às tradições ocultistas uma linguagem psicológica legitimadora, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial. Jung esteve diretamente envolvido com o Círculo de Eranos e dialogou com figuras como Mircea Eliade e Henry Corbin, reforçando sua inserção no campo espiritualista europeu. Embora cético em relação à metafísica tradicional, sua leitura da alquimia, do gnosticismo e redação do *LIBER NOVUS* (publicado postumamente como *O LIVRO VERMELHO*) pavimentou uma ponte entre a psicologia profunda e a prática esotérica, fazendo de Jung uma das figuras mais influentes no processo de psicologização do *Ocultismo* no Séc. XX.

um vetor de reorganização do esoterismo contemporâneo. A incorporação dos conceitos junguianos de *anima* e *animus*, arquétipos universais, inconsciente coletivo, símbolo, sombra e processo de individuação redesenhou o vocabulário do *Ocultismo* ocidental, oferecendo uma gramática nova para antigos modelos rituais e iniciáticos. A psique tornou-se o novo templo e o imaginário, o novo veículo da transcendência. A ponto de se poder afirmar, como faz Hanegraaff, que houve uma verdadeira *psicologização do esoterismo*, fenômeno que conferiu status científico e terapêutico a práticas outrora entendidas como mágicas ou devocionais.⁴¹ Essa transformação é decisiva para entender tanto o esoterismo popular pós-1950 quanto os modelos iniciáticos das ordens esotéricas ainda em atividade. Em OS COMENTÁRIOS DO AL,⁴² anotando Aleister Crowley em seu comentário ao LIBER AL VEL LEGIS II:73, fiz a seguinte contribuição:

Carl Gustav Jung (1875–1961), psiquiatra e psicólogo suíço, foi um dos primeiros discípulos de Freud, mas rompeu com ele ao desenvolver sua própria escola de psicologia analítica. Sua obra *PSYCHOLOGY OF THE UNCONSCIOUS* (1912), mais tarde revisada como *SYMBOLS OF TRANSFORMATION* (1952), publicada pela Editora Vozes no Brasil como *SÍMBOLOS DA TRANSFORMAÇÃO* (2012), introduz o conceito de inconsciente coletivo e explora os arquétipos e símbolos mitológicos como expressões da psique. Aleister Crowley leu essa obra assim que foi publicada em inglês, em 1916, e embora não tenha adotado o vocabulário junguiano em sua totalidade, reconheceu afinidades entre os conceitos junguianos e os estados místicos e mágicos descritos em sua própria experiência. Crowley viu no modelo de Jung uma descrição *profana* de processos que ele articulava esotericamente em termos como Hadit, Nuit, *samādhi* etc. Em particular, o paralelismo entre o impulso para a dissolução no *nibbāna* e a regressão ao arquétipo materno de Nuit (o útero cósmico) é explícito nesse comentário. Para Crowley, entretanto, a prática mágica não deveria conduzir à extinção, mas ao retorno dinâmico: morrer como transe, para ressurgir como iniciado. Assim, Jung representa, para Crowley, uma ponte entre ciência da mente e experiência espiritual — útil para o estudante moderno, desde que este compreenda que a psicologia analítica é apenas um reflexo inferior da iniciação real.

Em uma obra que ainda estou preparando para Edição No. 2 do Segundo Volume da coleção O OLHO DE HOOR, escrevi:

Em 1916 nenhum autor inspirava mais Crowley do que Carl Gustav Jung (1875-1961), cujos escritos apelavam a sua visão metodologicamente científica. Em setembro de 1916 ele escreveu a Frater Achad: *Eu estou lendo o «Psicologia do Inconsciente» de Jung. Você deveria lê-lo, a propósito; será muito útil na construção de seu caminho.*⁴³ [...] Esse livro inspirou tão profundamente Crowley em suas pesquisas sobre sexualidade, falismo e libido que no fim daquele ano ele produziu um ensaio chamado *UM APERFEIÇOAMENTO DA PSICANÁLISE: A PSICOLOGIA DO INCONSCIENTE PARA CONSUMO NA MESA DE JANTAR* publicado na edição de dezembro da revista *VANITY FAIR*. Na sua opinião, *o melhor aperfeiçoamento* oferecido por Jung foi sua minimização da importância do instinto sexual que era a base da teoria de Freud (1856-1939) que Crowley considerava *tediosa e estúpida*. Essa afirmação parece estranha vinda de um homem cuja toda a vida reflete uma profunda preocupação com o sexo, mas a lógica de Crowley parece bem simples no que concerne os pontos de vista de Jung em relação aos de Freud: *Ao invés de relacionar a vontade ao sexo, ele relacionou o sexo a vontade*. Isso pode parecer um caso de semântica, no entanto, essa reversão da ênfase revela a teoria básica de Crowley acerca da magia sexual bem como de Thelema em um contexto mais amplo. Em outras palavras, *a Verdadeira Vontade não está conectada ao ato sexual, mas ao contrário, o ato sexual é*

⁴¹ Ver Hanegraaff, *How Magic Survived the Disenchantment of the World*, em *RELIGION*, Vol. 33, No. 4. 2003, pp. 357–380.

⁴² Tomo I. Clube de Autores, 2025, pp. 648.

⁴³ Carta datada de 19 de setembro de 1916.

*uma ferramenta dinâmica que estimula o gênio interior ou a Verdadeira Vontade. Magicamente, Crowley via nas ideias de Jung combustível para seus pontos de vista. A consciência fálica, que é a verdadeira vida no homem, está muito além dos véus da encarnação.*⁴⁴

O quinto elemento que, segundo Hanegraaff, distingue o *Ocultismo* moderno do esoterismo pré-moderno é o impacto da lógica capitalista sobre o domínio do espiritual. A economia de mercado, ao se infiltrar nas estruturas simbólicas da religiosidade, reorganizou a transmissão do saber oculto segundo os princípios do consumo, da performatividade e da mercantilização do sagrado. Esse fenômeno é particularmente evidente no movimento Nova Era, que opera sob uma lógica de oferta espiritual pluralizada, sincrética e ajustada às exigências do mercado neoliberal.⁴⁵ A figura do mestre espiritual transforma-se, nesse cenário, em *coach*; o ritual, em técnica de autoconhecimento; a iniciação, em serviço. Trata-se da transfiguração da espiritualidade sob os signos da economia — uma mutação tão profunda quanto a secularização da linguagem religiosa pela psicologia.

A insatisfação de Hanegraaff com a definição de Faivre do esoterismo como *forma de pensamento* culmina em sua proposta de um novo paradigma hermenêutico para os estudos esotéricos. Esse paradigma parte da recusa em conceber o esoterismo como uma doutrina substancial fixa, propondo em seu lugar uma abordagem histórica, dinâmica e estratégica. O esoterismo é compreendido, então, como uma forma peculiar de aquisição de conhecimento — distinta tanto da fé dogmática quanto da razão crítica —, estruturada em torno de experiências de *gnōsis*, revelação e autoconhecimento espiritual. Ele escreve:

De fato, é difícil negar que a ênfase na *gnōsis*, em oposição à racionalidade ou à confiança em autoridade religiosa, é bastante típica das correntes e personalidades geralmente classificadas sob o rótulo «esoterismo ocidental»; e pode-se acrescentar que uma preferência marcante por linguagem mítica e simbólica, em vez de lógica e discursiva, decorre naturalmente desses pressupostos. O grande risco de uma definição assim consiste na tendência frequente de se ignorar seu caráter ideal-típico e heurístico, utilizando-a de modo reducionista.⁴⁶

Mas o perigo da definição de Hanegraaff não se limita à sua eventual redução: ele alerta também para o risco oposto — sua aplicação indiscriminada. A amplitude do conceito de *gnōsis* pode conduzir à diluição de suas fronteiras operacionais, tornando o termo tão inclusivo que perca sua eficácia como critério analítico. A definição provisória de *gnōsis* como uma experiência revelatória que geralmente implicava um encontro com o verdadeiro eu e com o fundamento do ser, Deus oferece, segundo o próprio autor, um bom ponto de partida teórico, mas ainda requer aprofundamento. Seria a *gnōsis*, por exemplo, uma forma de salvação cristã (considerando que o *esoterismo ocidental* se origina no interior da tradição cristã)? Em que medida a experiência gnóstica difere da experiência mística? Ou mesmo: há de fato distinção entre ambas? Tais questões demandam reflexão rigorosa antes que se

⁴⁴ Aleister Crowley, Marcelo Motta & Fernando Liguori. OS COMENTÁRIOS DO AL. Tomo I. Clube de Autores, 2025, pp. 418.

⁴⁵ O excessivo comercialismo e as *utopias* fracassadas da Nova Era provocaram críticas internas entre os próprios adeptos do movimento, expressas, por exemplo, no surgimento de um movimento denominado *Próxima Era*. Para mais informações, ver Massimo Introvigne, *After the New Age: Is There a Next Age?* Em Rothstein, Mikael (ed.) *NEW AGE RELIGION AND GLOBALIZATION*. Aarhus University Press, 2001, pp. 58–69.

⁴⁶ Wouter J. Hanegraaff. *The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture* em Antes, Geertz e Warne (eds.) *NEW APPROACHES TO THE STUDY OF RELIGION*. Walter de Gruyter, 2004, pp. 510.

possa aplicar produtivamente a definição de Hanegraaff como alternativa metodológica a Faivre.⁴⁷

Nada disso implica, contudo, que as definições de Hanegraaff e Faivre sejam mutuamente excludentes. Ao contrário, Hanegraaff reconhece a possibilidade de uso paralelo das duas abordagens, desde que suas limitações sejam compreendidas. Os componentes propostos por Faivre continuam úteis, embora com diferentes pesos históricos: o que foi central no Renascimento pode ser periférico no *Ocultismo* moderno — mas não por isso irrelevante. A proposta de Hanegraaff exige, portanto, uma hermenêutica situada, atenta ao movimento interno das tradições e às mutações culturais do Ocidente moderno. No que concerne a Quimbanda, a aplicação de ambas as abordagens são adequadas, como demonstrei anteriormente.⁴⁸

Finalmente, convém ressaltar a contribuição específica de Hanegraaff à compreensão das transformações internas do esoterismo moderno sob o impacto da secularização. As cinco mutações anteriormente enumeradas — o influxo oriental, o evolucionismo espiritual, a psicologização do sagrado, a lógica de mercado e a cisão da cosmologia cristã — são, de fato, marcas incontornáveis do esoterismo moderno. Todavia, há ainda dois aspectos que merecem atenção especial. O primeiro é a centralidade da experiência religiosa pessoal. Desde os escritos de Éliphas Lévi, nota-se uma tendência pragmática no *Ocultismo* moderno: a busca por estados alterados de consciência, por êxtases controlados, por encontros diretos com potências invisíveis. Essa busca se intensifica no modelo da *Astrum Argentum*, A.:A.:,⁴⁹ fundada por Aleister Crowley em 1907, cujo programa iniciático prevê como etapa central a realização do *Conhecimento e Conversação com o Sagrado Anjo Guardião* — uma experiência descrita por Crowley no seu período de estadia na Abadia de Thelema,⁵⁰ como fusão da mente consciente com o inconsciente. Tal expressão foi extraída de um manuscrito mágico medieval preservado na Bibliothèque de l’Arsenal e

⁴⁷ É evidente, a partir dos escritos de Hanegraaff, que ele está ciente das dificuldades envolvidas em definir de maneira satisfatória o conceito de *gnōsis* — tema que ele já abordava desde 1990, como demonstra seu artigo *The Problem of «Post-Gnostic» Gnosticism*, em Bianchi, Ugo (ed.) *THE NOTION OF «RELIGION» IN COMPARATIVE RESEARCH. SELECTED PROCEEDINGS OF THE XVIIth CONGRESS OF THE INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR THE HISTORY OF RELIGIONS*. Roma, 3-8 de Setembro, 1990. L’Erma di Bretschneider, 1994, pp. 625–632.

⁴⁸ Ver *Revista Nganga*, No. 12.

⁴⁹ A *Astrum Argentum* ou A.:A.:, foi fundada em 1907 por Aleister Crowley após sua ruptura com a Ordem Hermética da Aurora Dourada, com o propósito de estruturar uma ordem mágica e mística em harmonia com o Novo *Æon* proclamado em *LIBER AL VEL LEGIS* (1904). Sua estrutura é baseada em graus iniciáticos que combinam práticas místicas (como *yoga* e meditação) e mágicas (como invocações e rituais), articulados de forma sistemática por meio de uma progressão iniciática individualizada. O objetivo central da A.:A.: é a consecução do *Conhecimento e Conversação com o Sagrado Anjo Guardião* — experiência considerada o ápice da Primeira Ordem e pré-requisito para o ingresso na Segunda, conforme descrito em *UMA ESTRELA À VISTA* e *LIBER 185*. A Ordem se distingue por seu sistema de transmissão direta, onde cada membro é responsável pelo treinamento de um discípulo, mantendo uma estrutura íntima e não hierárquica. A A.:A.: exerce influência decisiva no esoterismo moderno, sendo considerada por estudiosos como Wouter Hanegraaff e Keith Readdy um modelo paradigmático da espiritualidade pós-tradicional, onde se fundem práticas mágicas ocidentais, misticismo oriental e uma ética da Vontade própria do *Æon* de Hórus.

⁵⁰ A Abadia de Thelema foi uma comunidade espiritual e centro ritualístico fundado por Aleister Crowley em Cefalù, Sicília, em 1920, com o objetivo de materializar os princípios da filosofia de Thelema, como expressos no *LIBER AL VEL LEGIS*. Inspirando-se na *Abbaye de Thélème* de Rabelais (1494-1553) — uma utopia renascentista regida pela máxima *Faz o que tu queres* — Crowley estruturou a Abadia como um mosteiro esotérico voltado à prática mágica, à disciplina do diário, à experimentação mística e à realização da Verdadeira Vontade. Durante seu funcionamento (1920–1923), a Abadia tornou-se um dos principais laboratórios de aplicação da *gnōsis* thelêmica e testemunho do programa da A.:A.: Foi ali que Crowley redigiu e comentou diversos textos fundamentais de sua obra mágica e mística, incluindo passagens autobiográficas sobre o *Conhecimento e Conversação com o Sagrado Anjo Guardião*. Em 1923, após a morte de Raoul Loveday (1900-1923) e pressões diplomáticas do governo britânico, as autoridades italianas sob Mussolini expulsaram Crowley, encerrando o experimento. A Abadia permanece até hoje como símbolo da tentativa radical de sintetizar magia, arte, disciplina espiritual e liberdade na era moderna.

traduzido por MacGregor Mathers em 1898 sob o título A MAGIA SAGRADA DE ABRAME-LIN, O MAGO. Essa valorização da experiência espiritual direta também se manifesta no interesse esotérico por práticas de *yoga*, nos cultos sexuais e na busca por experiências místicas eficazes.

O segundo aspecto diz respeito à centralidade da vontade no esoterismo moderno. Para além de uma mera faculdade psicológica, a vontade passa a ser concebida como potência sagrada, eixo da realização espiritual e fundamento da magia cerimonial. Essa noção está latente já nos escritos de Éliphas Lévi, ainda que em sua obra predomine uma visão de vontade enquanto disciplina interior para o exercício da dominação mágica.

Duas coisas, como já dissemos, são necessárias para a aquisição do poder mágico — a emancipação da vontade de toda servidão, e seu aprendizado na arte da dominação.⁵¹

Essa concepção se radicaliza nas gerações seguintes, particularmente sob a influência filosófica de Friedrich Nietzsche (1844–1900), cuja doutrina da vontade de potência encontra ressonância direta nos sistemas mágicos de Blavatsky, Mathers e, sobretudo, Crowley. No sistema religioso de Thelema, preconizado por Crowley no início do Séc. XX, a vontade assume um estatuto ontológico e soteriológico: cada ser humano possui uma *Verdadeira Vontade*, e o objetivo da vida espiritual é realizá-la integralmente. Para isso, o magista dispõe das ferramentas da *magia* e do *misticismo*, os dois caminhos da realização gnóstica. Como escreve o próprio Crowley:

A fórmula desta lei é: *Faz o que tu queres*. Seu aspecto moral é teoricamente simples: *Faz o que tu queres* não significa *faz o que te agrada*, embora implique esse grau de emancipação, ao ponto de não ser mais possível dizer *a priori* que uma determinada ação é «errada». Cada homem tem o direito — e um direito absoluto — de realizar sua Verdadeira Vontade.⁵²

Esses dois aspectos — a experiência mística direta e a consagração da vontade — estruturam não apenas as ordens mágicas modernas, mas também as formas contemporâneas de religiosidade alternativa, como a Wicca, o satanismo simbólico e as escolas de alta magia. São eles que asseguram ao esoterismo moderno seu caráter experimental, herético e inegavelmente atual.

O campo de estudos sobre o esoterismo ocidental, tal como delineado por Yates, Faivre e Hanegraaff, constitui hoje não apenas um território disciplinar delimitado, mas uma arena simbólica na qual se confrontam visões profundamente distintas sobre o sentido da Tradição, a natureza do conhecimento e a função do espiritual no Ocidente moderno. A análise aqui empreendida não tem como fim encerrar esse debate — o que seria ilusório —, mas torná-lo mais transparente, mais fecundo, mais potente para aqueles que, como nós, habitam simultaneamente a posição do pesquisador e a do iniciado.

Frances Yates, ao reivindicar o papel do hermetismo e do rosacrucianismo na gênese da modernidade científica, inverteu o vetor do discurso iluminista, revelando que a raiz do progresso estava fincada no solo da magia. Mas seu projeto, embora revolucionário, permaneceu atado à estrutura de uma *grande narrativa* — ainda eu-rôcentrica, ainda teleológica — em que o esoterismo era lido como a alma secreta

⁵¹ Éliphas Lévi. *MAGIA TRANSCENDENTAL*. Pensamento, 1992, pp. 129.

⁵² Aleister Crowley. *The Method of Thelema*, em *THE REVIVAL OF MAGICK AND OTHER ESSAYS*. New Falcon, 1998, pp. 176–183.

da razão ocidental. Antoine Faivre, por sua vez, propôs uma morfologia fenomenológica das formas esotéricas, buscando identificar seus elementos constitutivos com rigor acadêmico. Contudo, sua tipologia, ainda que fecunda, mostrou-se por demais enraizada nas matrizes renascentistas, desatenta às mutações culturais, às reinterpretações modernas e à performatividade espiritual da tradição esotérica viva. É Wouter J. Hanegraaff quem, enfim, desloca a questão do *que é o esoterismo* para o *como o esoterismo funciona*: em vez de um corpo doutrinário fixo, temos um campo histórico dinâmico, em constante reinterpretação, onde a *gnōsis* atua como forma alternativa de aquisição de saber — distinta da fé e da razão, mas não contrária a elas.

Essa reconfiguração, contudo, não deve ser lida como concessão relativista ou abandono da tradição. Ao contrário, ela demanda uma nova hermenêutica da Tradição: uma que reconheça o esoterismo como arte viva de reconstrução do sentido; que entenda a linhagem espiritual não como uma cadeia mecânica de transmissões, mas como um corpo em mutação que guarda o sopro do mesmo Espírito. Neste sentido, os paradigmas aqui estudados não se excluem — se entrecruzam. Yates nos fornece a imagem do passado oculto; Faivre, a gramática da forma; Hanegraaff, a lógica da mutação.

O esoterismo não é um objeto de saber: é um modo de estar no mundo. Ele não reside na biblioteca, mas no corpo que reza, que conjura, que sofre e se transforma. Toda teoria que se recusa a tocar essa carne permanece morta. Toda tradição que se recusa a se reinventar, petrifica-se. Entre a forma e a metamorfose, entre o texto e o rito, entre o passado e o agora, o esoterismo vive como aquilo que nunca foi e jamais deixará de ser: o saber de um pacto secreto entre o humano e o invisível. E é a esse pacto que voltaremos, sempre, cada vez que pronunciarmos, no círculo da Noite, o nome do Espírito.

CRITÉRIOS, PARADOXOS E FRONTEIRAS DO ESOTERISMO OCIDENTAL

O paradigma metodológico proposto por Antoine Faivre — ao conceber o *esoterismo ocidental* como uma *forma de pensamento* — constitui um construto teórico de natureza abstrata, elaborado para apreender a essência subjacente de uma vasta gama de fenômenos esotéricos. Em termos formais, os critérios para que um dado material seja reconhecido como esotérico são relativamente diretos: se os elementos constitutivos da *forma de pensamento esotérica* — preferencialmente acompanhados dos componentes secundários — estiverem presentes, o material é classificado como esotérico; caso contrário, não o é. Essa forma de pensamento manifesta-se através de uma linguagem densamente simbólica, geralmente ornamentada por imagens, emblemas e estilos que canalizam sua estrutura:

A melhor maneira de localizar qualquer um desses seis componentes em um discurso, uma obra, um ritual etc., não é procurar por doutrinas, mas tentar encontrar evidências de sua presença em manifestações concretas, como imagens, símbolos, estilos, etc.⁵³

⁵³ Antoine Faivre e Karen-Claire Voss. *Western Esotericism and the Science of Religion*, em NUMEN INTERNATIONAL REVIEW FOR THE HISTORY OF RELIGIONS. Vol. XLII, No. 1, 1995. 48–77. Na *Revista Nganga* No. 12 demonstrei como *elementos constitutivos* e seus *componentes secundários* são encontrados na Quimbanda, seguindo a metodologia de Faivre, alocando, portanto, a Quimbanda no contexto do *esoterismo ocidental*.

O alto grau de complexidade simbólica próprio ao material esotérico exige dos estudiosos uma familiaridade avançada com os sistemas internos das tradições esotéricas, bem como uma erudição simbólica que transcenda a leitura superficial dos textos. Em teoria, o modelo de Faivre oferece uma ferramenta precisa e funcional para identificar a *forma de pensamento* esotérica. Entretanto, na prática investigativa, essa identificação se mostra muitas vezes mais difícil do que o esperado. Há casos em que o pesquisador se depara com textos tradicionalmente vinculados ao corpus de escolas esotéricas — como a alquimia —, nos quais não é possível discernir claramente todos os componentes centrais delineados por Faivre. O próprio autor reconhece que nenhum material é intrinsecamente esotérico ou não-esotérico; é o olhar interpretativo, fundamentado por um método específico, que determina os recortes possíveis:

Isto é, dependendo dos aspectos que escolhemos abordar em um material, diferentes respostas surgirão.

A título de exemplo, considere-se AS BODAS QUÍMICAS DE CHRISTIAN ROSENKREUTZ: a obra pode ser lida como rosacruziana, alquímica, mística, cristã, hermética ou, em certas abordagens, até mesmo como sátira literária. Essa polissemia levanta questões essenciais: pode um texto rosacruziano não ser esotérico? Ou: pode-se considerar esotérico um texto que não manifesta nenhum dos seis componentes da definição de Faivre? Para lidar com tais ambivalências, propõe-se uma tipologia de quatro categorias principais que descrevem diferentes formas de relação entre textos e esoterismo:

1. Textos pertencentes a uma ou mais correntes esotéricas, nos quais os componentes da *forma de pensamento* estão explicitamente presentes: Esta é a categoria paradigmática do esoterismo. Trata-se de textos em que os elementos estruturais identificados por Faivre estão claramente articulados. Escolas como a cabalá cristã, o paracelsismo, o rosacruzianismo, a teosofia, a alquimia, a astrologia, a magia (natural ou cerimonial), o *Ocultismo* e o pensamento perenialista pertencem, em sua maioria, a essa tipologia. Os componentes esotéricos são aqui não apenas presentes, mas estruturantes, definindo os contornos doutrinários, rituais e cosmológicos dessas tradições.

2. Textos pertencentes a uma ou mais correntes esotéricas, nos quais os componentes da *forma de pensamento* estão implicitamente presentes: Ainda que, em muitos casos, os elementos da forma esotérica sejam identificáveis de maneira evidente, há obras cuja esotericidade repousa em uma camada implícita. Nesses casos, o conteúdo simbólico, o uso ritual e o contexto de produção são determinantes para a sua leitura como texto esotérico. Faivre observa que tais textos muitas vezes foram escritos por e para esoteristas, razão pela qual os componentes fundamentais eram dados como pressupostos compartilhados, dispensando explicitação. Uma receita alquímica, por exemplo, pode omitir referências aos sete planetas e metais, mas um iniciado reconhecerá imediatamente tais relações no âmbito da correspondência

micro-macrocósmica.⁵⁴ O fator decisivo, aqui, é o contexto simbólico, histórico e ritual, mais do que a presença verbal explícita de certos conceitos.⁵⁵

3. Textos pertencentes a tradições esotéricas, mas nos quais a forma de pensamento esotérica não se manifesta: Existem textos que pertencem inequivocamente a tradições esotéricas — como o rosacrucianismo — mas que tratam de aspectos burocráticos, organizacionais ou históricos sem qualquer referência simbólica ou cosmológica. Um exemplo é AS LEIS DA FRATERNIDADE DA ROSA-CRUZ. Nesse caso, o vínculo institucional com uma tradição esotérica não basta para classificar o texto como esotérico. A ausência dos componentes — tanto em nível temático quanto estrutural — desqualifica o texto como esotérico, segundo o modelo de Faivre.

4. Textos não-esotéricos nos quais há migração de elementos esotéricos: Símbolos, nomes, ritos ou fórmulas oriundas do esoterismo frequentemente aparecem em contextos alheios às tradições iniciáticas, como na literatura fantástica,⁵⁶ em romances históricos ou em práticas pseudo-espirituais. Essa presença não basta para qualificar tais textos como esotéricos. O uso superficial ou decorativo de símbolos como os do Tarot, da astrologia ou da magia cerimonial, comum no movimento Nova Era, ilustra bem esse tipo de apropriação descontextualizada. A *forma de pensamento* esotérica desaparece, e resta apenas um verniz simbólico sem enraizamento iniciático.

Toda tipologia é, por natureza, redutora. As categorias aqui descritas devem ser compreendidas como ferramentas heurísticas, úteis para o exercício crítico e não como dogmas classificatórios. Particularmente, a noção de *esoterismo implícito* deve ser utilizada com prudência, pois seu uso indiscriminado pode esvaziar os critérios definidores do campo. Quando bem empregada, contudo, ela permite aos estudiosos trazer à luz formas discretas ou veladas de espiritualidade esotérica, oferecendo um caminho interpretativo fértil e sofisticado. Em suma, mais do que decidir o que é ou não esotérico em termos absolutos, trata-se de mapear os modos pelos quais o esoterismo se articula historicamente, simbolicamente e funcionalmente nos diferentes estratos da cultura ocidental — e, como sustentamos nesta edição, também na feitiçaria afro-diaspórica da Quimbanda.

A MORFOLOGIA DAS CORRENTES ESOTÉRICAS: ATIVIDADE HISTÓRICA E ESTRUTURA ABSTRATA

⁵⁴ Ao discutir as noções de segredo explícito e implícito em relação ao *esoterismo ocidental*, Faivre afirma: *Muitos alquimistas interpretaram os escritos de seus predecessores demonstrando que, sob os símbolos manifestos, outros símbolos e camadas de significado estavam ocultos. Isso é consistente com o fato de que os discursos esotéricos são essencialmente interpretativos. Supõe-se que a exegese de textos que já são exegéticos seja necessária.* — Antoine Faivre, *The Notions of Concealment and Secrecy in Modern Esoteric Currents since the Renaissance*, em Wolfson (ed.) *RENDING THE VEIL: CONCEALMENT AND SECRECY IN THE HISTORY OF RELIGIONS*. Seven Bridges Press, 1999, pp. 165.

⁵⁵ A natureza interpretativa dos discursos esotéricos exige que cada texto seja estudado dentro de seu contexto específico. Por exemplo, Aleister Crowley frequentemente utilizava símbolos alquímicos e rosacrucianos ao redigir instruções sobre magia sexual. A Rosa e a Cruz, nesse contexto particular, devem ser interpretadas como a *Yoni* e o *Lingam* dos praticantes. Além disso, Crowley costumava interpretar discursos alquímicos anteriores como referentes à magia sexual.

⁵⁶ A relação entre fantasia e esoterismo é mais complexa do que pode parecer à primeira vista. A migração de elementos esotéricos não ocorre apenas na literatura de fantasia, mas também em jogos de interpretação de RPG, como *Dungeons & Dragons*. Com base em meu conhecimento limitado sobre praticantes modernos de magia e Wicca, parece-me evidente que muitos deles se interessaram inicialmente pelo esoterismo justamente através desses jogos de RPG. Isso pode ser parcialmente explicado pela ênfase comum à faculdade imaginativa, tanto no esoterismo quanto nos jogos de interpretação. Trata-se de um tema interessante que merece ser estudado com maior atenção.

As críticas dirigidas à teoria da chamada *Tradição Hermética* formulada por Frances Yates demonstram que não se trata de uma tradição coesa ou homogênea, mas sim de um conjunto complexo e entrelaçado de tradições herméticas múltiplas e diversas. De modo análogo, é preciso cautela ao se falar em uma única tradição esotérica. Como já discutido, o *esoterismo ocidental*, entendido enquanto *forma de pensamento*, constitui uma construção abstrata de natureza metodológica — um conceito que não se impõe diretamente aos dados históricos. Não há, portanto, uma *tradição esotérica* histórica unitária em que essa forma de pensamento se manifeste de modo contínuo e uniforme. O que efetivamente podemos estudar são os diferentes fluxos e manifestações históricas em que essa estrutura cognitiva se atualiza. Os componentes do esoterismo, conforme definidos por Faivre, tornam-se visíveis ao longo de certos movimentos culturais que atravessam o mundo ocidental desde o Renascimento. Assim, mesmo que não possamos falar de uma *Tradição Esotérica* no sentido técnico de *tradição*, é possível, segundo Hanegraaff, falar em uma *tradição do esoterismo*:

Certamente, é com base em suas ideias que o esoterismo se torna visível para o historiador como um campo de estudo distinto, e é seu desenvolvimento ao longo do tempo que permite ao historiador falar de uma »tradição« do esoterismo.⁵⁷

Desse modo, quando nos referimos às correntes esotéricas, estamos nos referindo não à forma de pensamento esotérica enquanto tal — que permanece como um constructo abstrato e invariável —, mas às suas manifestações empíricas e históricas.⁵⁸ O *esoterismo ocidental*, enquanto estrutura cognitiva passiva e não-manifesta, só se torna perceptível quando irrompe ativamente em uma ou mais correntes concretas. Ou seja, só é possível reconhecê-lo quando seus elementos se atualizam nos dados históricos que nos são acessíveis.

Não existe, para nós, um esoterismo *sui generis*. Cada um dos elementos componentes da forma de pensamento que se convencionou chamar de *Esotérica* apresenta-se apenas como uma generalização teórica derivada dos dados empíricos (neste caso, ideias históricas concretas).⁵⁹

A relação entre os aspectos *passivo* e *ativo* do esoterismo — i.e. entre a forma de pensamento esotérica não-manifesta e sua expressão concreta nas correntes históricas — é, por definição, unidirecional. O construto teórico da forma de pensamento esotérica, sendo abstrato e estático, não sofre alterações em função das condições históricas. Já as correntes esotéricas, por sua própria natureza, estão sujeitas às determinações culturais e históricas, sendo entidades dinâmicas e mutáveis. Os componentes estruturais definidos por Faivre permanecem constantes desde o

⁵⁷ Wouter J. Hanegraaf. *Empirical Method in the Study of Esotericism*, em *METHOD & THEORY IN THE STUDY OF RELIGION*, Vol. 7-2, 1995, pp. 118. Para uma discussão sobre as motivações para a construção de uma *Tradição Esotérica*, ver Hanegraaff, *On the Construction of «Esoteric Traditions»*, em Faivre e Hanegraaff (eds.) *WESTERN ESOTERICISM AND THE SCIENCE OF RELIGION*. Peeters, 1998. 11-61.

⁵⁸ Ou, nas palavras de Faivre: *A questão não é o que o esoterismo seria «em si». Sem dúvida, o esoterismo não é sequer um domínio, no sentido em que se fala dos domínios da pintura, da filosofia ou da química. Trata-se, antes, de uma forma de pensamento, e o objetivo é identificar sua natureza com base naquelas correntes ou formas de espiritualidade que parecem ilustrá-la.* — Faivre, Introdução 1 em Faivre e Needleman, *MODERN ESOTERIC SPIRITUALITY*, Crossroad, 1995, pp. 16

⁵⁹ THEOSOPHY, IMAGINATION, TRADITION. *STUDIES IN WESTERN ESOTERICISM*. State University of New York Press, 2000, pp. xxviii.

Renascimento, e o autor não os modifica com o avanço do tempo. Contudo, as formas históricas por meio das quais esses elementos se expressam — as correntes esotéricas — estão em constante transformação. Elas se adaptam de maneira notável às conjunturas socioculturais de cada época, algo particularmente visível nos movimentos religiosos esotéricos contemporâneos.⁶⁰

A dinâmica entre as correntes esotéricas também revela que, para os próprios esoteristas, essas tradições frequentemente se entrecruzam, se interpretam mutuamente ou se completam. Esse padrão é especialmente claro no *Ocultismo* moderno, onde uma atitude fortemente eclética se estabelece como norma. Ao analisar os principais termos do vocabulário esotérico ocidental, Faivre propõe uma distinção metodológica entre dois grandes domínios: as correntes e as noções, subdivididas ainda em três grupos.⁶¹ Segundo essa tipologia, as correntes correspondem a movimentos históricos, escolas iniciáticas ou tradições espirituais, enquanto as noções remetem a atitudes espirituais ou práticas rituais específicas.

<i>Correntes</i>	<i>Correntes & Noções</i>	<i>Noções</i>
Hermetismo	Alquimia	Hermeticismo
Cabalá Cristã	Astrologia	Gnōsis
Paracelcismo	Magia	
Rosacruzianismo	Ocultismo	
Teosofia	Perennialismo	

A distinção entre correntes e noções revela dois aspectos fundamentais do *esoterismo ocidental*: por um lado, sua dimensão teórica, organizacional e histórica; por outro, sua dimensão prática, experiencial e iniciática. A dimensão teórica, manifesta em ordens, escolas, fraternidades ou organizações, exerce papel fundamental sobretudo a partir do Séc. XVIII. A crença de que determinadas sociedades secretas preservam e transmitem uma *gnōsis* ou conhecimento transformador é um dos pilares da mitologia esotérica. O valor conferido a esse saber *transmutativo* se relaciona diretamente à sua legitimidade iniciática e sua transmissão controlada.⁶² Essa dimensão pode ser abordada sob perspectiva historiográfica, permitindo identificar os fundadores das ordens, rastrear seus textos fundacionais e reconstruir a genealogia de suas doutrinas. Enquanto isso, as noções geralmente não derivam de textos específicos, mas de um *corpus* difuso de práticas, imagens e orientações éticas ou espirituais.

Já a dimensão prática e experiencial do esoterismo remonta ao período clássico e renascentista, mas alcança um novo patamar de centralidade a partir do Séc. XIX. Esse eixo experiencial se associa diretamente à noção de *gnōsis* — entendida como um conhecimento revelado e transformador — que, segundo Hanegraaff, constitui o traço mais distintivo do *esoterismo ocidental*.

A tipologia proposta por Faivre, ao separar correntes e noções, permite vislumbrar com clareza essas duas dimensões estruturantes do esoterismo. Todavia, essa separação conceitual pode gerar ambiguidade, sobretudo quando aplicada empiricamente. A própria Tabela acima apresenta categorias que pertencem simultaneamente aos dois domínios, o que compromete a nitidez da distinção. A

⁶⁰ *Ibidem*, pp. xxxi.

⁶¹ Antoine Faivre. *ACCESS TO WESTERN ESOTERICISM*. State University of New York Press, 1994. pp. 29.

⁶² *Enfatizar a transmissão implica que um ensinamento esotérico pode ou deve ser transmitido de mestre a discípulo seguindo um canal preestabelecido, respeitando um caminho previamente traçado.* — Faivre, *ACCESS TO WESTERN ESOTERICISM*. State University of New York Press, 1994. pp. 14.

sobreposição entre os grupos 1 e 2 é particularmente problemática. Ainda que Faivre esteja correto em distinguir correntes e noções no plano teórico, ao transpor sua classificação para o campo das manifestações históricas, surgem inconsistências inevitáveis. Por exemplo, o termo *teosofia* — classificado por Faivre como corrente — compreende igualmente atitudes espirituais e práticas ritualísticas, que seriam mais próprias das noções. Assim, evidencia-se uma tensão metodológica: a tipologia faz sentido enquanto abstração, mas seus critérios perdem precisão diante da fluidez concreta das tradições esotéricas. Ainda assim, se utilizada com o devido rigor e reserva, essa classificação permanece útil como instrumento de análise em nível geral.

OS RITOS INICIÁTICOS COMO VETORES DO ESOTERISMO OCIDENTAL

O renovado interesse acadêmico pelas sociedades iniciáticas ocidentais — com ênfase recorrente na Maçonaria — espelha, em certa medida, o desenvolvimento recente dos estudos sobre o *esoterismo ocidental*. Ambos os campos ainda são jovens no âmbito universitário, tendo sido por muito tempo evitados ou desconsiderados pelos círculos acadêmicos mais tradicionais. A Maçonaria, especificamente, era tratada com suspeição intelectual, frequentemente ignorada sob o argumento de que a literatura existente não atendia aos critérios científicos. Frances Yates descreveu essa dificuldade com clareza ao discutir as supostas conexões entre o rosacrucianismo e a maçonaria:

A principal razão pela qual ainda faltam estudos históricos sérios sobre os manifestos rosacruzes e sua influência é, sem dúvida, o fato de que todo esse assunto foi comprometido por entusiastas de sociedades secretas. Existe uma vasta literatura sobre o rosacrucianismo que parte do pressuposto de que houve uma sociedade secreta fundada por Christian Rosencreutz, com existência contínua até os tempos modernos. No mundo vago e impreciso dos escritos «ocultistas», essa suposição gerou um tipo de literatura que, com justiça, se afasta da atenção do historiador sério. E quando, como é frequentemente o caso, a nebulosa discussão sobre «rosacruzes» e sua história se entrelaça com os mitos maçônicos, o pesquisador sente que está afundando impotente num pântano sem fundo.⁶³

No âmbito do *esoterismo ocidental*, as sociedades iniciáticas tornaram-se objeto de investigação, muitas vezes com a pressuposição de que o esoterismo nelas está presente por natureza. Frances Yates, por exemplo, examinou o vínculo entre rosacrucianismo e maçonaria, concluindo que o entusiasmo rosacruciano do Séc. XVII muito provavelmente incentivou o surgimento das sociedades secretas modernas, entre as quais a Maçonaria. Faivre e Hanegraaff também apontam que componentes fundamentais do *esoterismo ocidental* estão presentes especialmente nos altos graus maçônicos desenvolvidos a partir da segunda metade do Séc. XVIII.

Faivre inicia sua análise das sociedades iniciáticas do Séc. XVIII em *ACCESS TO WESTERN ESOTERICISM*, com a seguinte observação: *É evidente que os ritos de altos graus contêm o conteúdo mais esotérico, sendo assim a Maçonaria anglo-saxônica tem caráter menos esotérico.*⁶⁴ O autor propõe uma classificação tripartida dos ritos

⁶³ Frances A. Yates. *THE ROSICRUCIAN ENLIGHTENMENT*. Routledge, 1996, pp. 39.

⁶⁴ Antoine Faivre. *ACCESS TO WESTERN ESOTERICISM*. State University of New York Press, 1994. pp. 122.

açônicos: i. ritos cristãos ou ocidentais; ii. ritos medievais de cavalaria; iii. ritos neopagãos de inspiração egípcia.

Ao tratar da história do *esoterismo ocidental*, Hanegraaff destaca que a tradição da teosofia cristã — associada a figuras como Jacob Boehme (1575–1624)⁶⁵ e Friedrich Christian Oetinger (1702–1782)⁶⁶ — encontrou expressão, no Séc. XVIII, por meio da *Naturphilosophie* alemã. Segundo ele:

A Teosofia Cristã veio a se vincular estreitamente ao surgimento da *Naturphilosophie* alemã, incluindo um forte interesse por magia e fenômenos «ocultos» associados ao «Lado Noturno da Natureza». Ela floresceu, por fim, na chamada corrente iluminista do fim do Séc. XVIII e início do XIX, parcialmente conectada a novas sociedades iniciáticas modeladas ou associadas à Maçonaria, tais como os teúrgicos Élus Coëns, os Illuminés d'Avignon, o Rito Escocês Retificado, a Ordem da Cruz de Ouro e Rosada e os Irmãos Asiáticos.⁶⁷

Apesar de reconhecerem a presença do esoterismo nas estruturas iniciáticas maçônicas, nem Faivre nem Hanegraaff investigam de maneira aprofundada como ocorre a transmissão do conteúdo esotérico dentro dessas instituições. Além disso, ambos omitem uma análise direta dos rituais, que, por sua própria natureza, são o cerne da experiência iniciática. A relação entre *esoterismo ocidental* e rituais de iniciação permanece, portanto, como um território virtualmente inexplorado na pesquisa acadêmica.

No Brasil, essa discussão ainda engatinha. Há uma notável ausência de estudos dedicados à análise histórica, filosófica e ritual do *esoterismo ocidental* em solo nacional. Embora haja uma rica produção sobre religiões afro-brasileiras e sua interface com o imaginário mágico, a Quimbanda, em particular, permanece envolta em interpretações folclorizadas ou moralistas, e quase completamente ausente do campo das ciências da religião sob perspectiva esotérica. Falta ao meio acadêmico brasileiro o desenvolvimento de uma abordagem que trate o *Ocultismo* como categoria legítima de análise simbólica, ritual e doutrinária, à altura de sua complexidade e impacto cultural.

Ainda assim, esforços isolados têm buscado romper esse silêncio. O professor Davi Pessoa de Lira, doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará e pesquisador vinculado à Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), tem se destacado como uma das poucas vozes a abordar o hermetismo e o *esoterismo ocidental* dentro da academia brasileira. Em suas obras e palestras, Lira promove uma leitura crítica e histórica dos textos herméticos, especialmente do CORPUS HERMETICUM, propondo um diálogo entre filosofia antiga, misticismo platônico e epistemologia contemporânea. Sua produção acadêmica oferece um referencial raro e necessário para

⁶⁵ Jacob Boehme (1575–1624) foi um sapateiro e místico luterano alemão cuja obra exerceu profunda influência sobre o desenvolvimento da teosofia cristã. Seus escritos, como *AURORA* e *DE SIGNATURA RERUM*, articulam uma cosmologia visionária baseada na tensão entre luz e trevas como princípios internos à divindade. Boehme compreendia o mundo visível como expressão simbólica das operações divinas, antecipando muitas ideias que viriam a compor a *Naturphilosophie* romântica e a teurgia iluminista do Séc. XVIII.

⁶⁶ Friedrich Christian Oetinger (1702–1782), teólogo pietista alemão e discípulo da tradição teosófica de Boehme, foi uma das figuras mais importantes na sistematização da teosofia cristã em diálogo com a ciência e a metafísica. Ele buscou reconciliar as Escrituras com a filosofia natural e a alquimia espiritual, sendo um elo entre o pensamento esotérico do início da modernidade e as sociedades iniciáticas do Iluminismo esotérico. Oetinger também manteve correspondência com diversos círculos maçônicos e rosacruzes, defendendo uma teologia baseada na *experiência do divino* e no simbolismo sagrado da Criação.

⁶⁷ Wouter J. Hanegraaff. *The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture*. Em Antes, Geertz e Warne (eds.). *NEW APPROACHES TO THE STUDY OF RELIGION*. Walter de Gruyter, 2004, pp. 490.

a sistematização do estudo do esoterismo como campo autônomo, articulando tradição e análise filosófica com elevado rigor metodológico.

A contribuição de Lira, embora ainda marginal dentro do circuito institucional das ciências da religião no Brasil, revela o potencial desse campo para fomentar pesquisas transdisciplinares em filosofia, teologia, história das ideias e antropologia simbólica. Ao tratar o hermetismo como objeto legítimo de investigação filosófica — e não como excrescência do pensamento religioso —, seu trabalho representa uma inflexão relevante e promissora. Contudo, permanece evidente a carência de um corpo crítico consolidado, capaz de tratar, por exemplo, a Quimbanda não apenas como fenômeno etnográfico, mas como expressão complexa de uma teologia afro-diaspórica enraizada também em matrizes do *esoterismo ocidental*.

CONCLUSÃO: ESOTERISMO OCIDENTAL E A QUIMBANDA COMO VIA INICIÁTICA BRASILEIRA

O estudo acadêmico do *esoterismo ocidental* permanece um campo relativamente recente no interior da história das religiões, tendo alcançado reconhecimento institucional mais amplo apenas nas últimas décadas. Durante muito tempo, esse objeto foi marginalizado, ora por sua associação com formas religiosas *heréticas* e não-canônicas, ora por sua má reputação metodológica, marcada por abordagens amadoras ou sensacionalistas. Tal marginalização se agravou pela desconfiança tanto dos teólogos quanto dos historiadores da ciência, que muitas vezes consideraram o esoterismo um resíduo irracional do passado ou uma anomalia cultural. Esse cenário, porém, vem mudando de forma expressiva. Atualmente, pesquisadores de diversas áreas das humanidades — da filosofia à antropologia, da literatura comparada à ciência das religiões — reconhecem o esoterismo ocidental como uma dimensão essencial da cultura do Ocidente moderno.

Neste trabalho, a abordagem adotada segue uma perspectiva ampliada, conforme delineada pelos paradigmas analíticos de Antoine Faivre e Wouter Hanegraaff. O primeiro propõe o esoterismo como uma *forma de pensamento*, dotada de estruturas reconhecíveis e traços identificáveis ao longo da história; o segundo, como uma *manifestação de gnōsis*, i.e. de saber espiritual revelado, experiencial e transformador. No interior dessa matriz teórica, abre-se um leque de abrangência, agora, na articulação prática e teórica entre o *esoterismo ocidental* e os rituais iniciáticos, seja no interior das sociedades iniciáticas ocidentais modernas, ou nos terreiros de magia crioula afro-diaspórica nas Américas.

É precisamente nesse ponto que a Quimbanda se impõe como desafio e contribuição singular. Enquanto sistema mágico-religioso nascido da mestiçagem brasileira e fortemente estruturado em torno de práticas de invocação, pactuação e iniciação, a Quimbanda carrega em seu corpo doutrinário, simbólico e ritual todos os elementos identificados pelos estudiosos do *esoterismo ocidental*: a busca por saber oculto, a valorização da experiência direta com o sagrado, a presença de mediadores espirituais, e a transmissão iniciática por graus. Embora forjada no contexto afro-diaspórico e ancorada em uma cosmologia própria, ela absorveu, em sua constituição moderna, influências decisivas da goécia europeia, do espiritismo kardecista, da magia cerimonial e do *Ocultismo* francês.

Nesse sentido, a Quimbanda não deve ser tratada como exceção ou anomalia, mas como uma das manifestações contemporâneas mais complexas e sincréticas do

esoterismo ocidental. Sua estrutura de iniciação, seu corpus doutrinário revelado, sua ontologia espiritual e sua ritualística sistemática a inserem com legitimidade no campo mais amplo das tradições esotéricas globais — embora com especificidades enraizadas na história religiosa do Brasil e na experiência colonial. O estudo da Quimbanda à luz do *esoterismo ocidental* não apenas contribui para a expansão das categorias analíticas do campo, como também oferece uma oportunidade rara de pensar um esoterismo do Sul Global, que não seja mero reflexo ou derivação europeia, mas sim reconfiguração original de elementos universais do ocultismo.

No Brasil, porém, essa abordagem ainda é incipiente. Há uma notável escassez de pesquisas que se dediquem ao esoterismo como categoria legítima no interior das ciências da religião. Embora exista ampla bibliografia sobre religiões afro-brasileiras, a maioria dessas abordagens ignora a dimensão esotérica do fenômeno, reduzindo tradições como a Quimbanda a expressões de religiosidade popular, resistência cultural ou exotismo sincrético. Essa lacuna não se deve apenas ao preconceito acadêmico, mas também à ausência de formação especializada nesse campo.

O reconhecimento da Quimbanda — e de outras formas de magia como sistemas esotéricos consistentes — exige, portanto, um novo paradigma de pesquisa: um que leve a sério as linguagens simbólicas, os processos iniciáticos, as hierofanias do invisível e as epistemologias outras. Um paradigma que saiba discernir, no cruzeiro das almas, na oferenda ritual, na evocação do Diabo e no assentamento do Exu, não apenas um rito arcaico, mas uma forma de pensamento, uma via de *gnōsis* e um caminho de realização espiritual.

Táta Nganga Kamuxinzela
Cova de Cipriano Feiticeiro

